

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

---

10.

---

PAULER ÁKOS

# METAFIZIKA

A SZERZŐ KÉZIRATI HAGYATÉKÁBÓL  
SAJTÓ ALÁ RENDEZTE ÉS ELŐSZÓVAL ELLÁTTA

DÉKÁNY ISTVÁN

BUDAPEST, 1938

---

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA





Philos.-o. 3237

328456

10

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

10.

PAULER ÁKOS

# METAFIZIKA

A SZERZŐ KÉZIRATI HAGYATÉKÁBÓL  
SAJTÓ ALÁ RENDEZTE ÉS ELŐSZÓVAL ELLÁTTA

DÉKÁNY ISTVÁN

MTAK

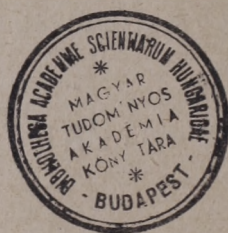


0 00003 01921 4

BUDAPEST, 1938

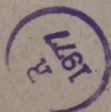
MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

115510



A kiadásért felel: Dékány István.

11518. Sárkány Nyomda R.-T. Budapest, VI., Horn Ede-utca 9. Tel.: 122-190.  
Igazgatók: Dr. Wessely Antal és Wessely József.





## E l ő s z ó .

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottsága előadóját, alulírottat bízta meg Pauler Ákos metafizikájának sajtó alá rendezésével. Kész örömmel teszek eleget e megbízásnak, tudva azt, hogy a jeles filozófus élete főművéről van szó, melybe legtöbb energiáját törekedett összpontosítani, miként erről iratai közt talált, még 1911-ben készített életerve<sup>1</sup> tanúskodik. Metafizikája mindenkép úgy tűnik fel, mint életének koronája.<sup>2</sup> Aki mélyen beleélte magát ma, egy még mindig metafizika-ellenes korban, a metafizika problémáiba, tudja, hogy itt rendkívüli teljesítményről van szó, mely a magyar tudományosságnak ékessége; látja, hogy a legmagasabb metafizikai kérdések, melyekkel évezredek legjobb elméi szüntelenül küzdöttek, miként nyernek egyre újabb formát s egyre gazdagabb tartalmat. A mai olvasó bizonyára abban is örömet fogja lelteni, hogy a szerző évtizedes elmélyedésének terméke mily kristályosan tiszta alakban, mily csodálatos, olykor lenyűgöző elevenségben, mily arányos rendszerességben áll előttünk. A most közrebocsátott mű kerek egésznek tekinthető, noha az utolsó fejezet még bizonynyal kibővült volna, sőt még egy új fejezetet is tervezett a szerző. A rendszer előttünk van, nyílt feltárásban, minden rendszertanilag lényeges alapgondolatában. A mai olvasó végül egyszerre lát maga előtt metafizikát és vallásfilozófiát, csodálatos elegységben és kerektségben.

Ami a kéziratot s kiadási módját illeti, erre nézve megjegyezzük a következőket. Minden, amit kiadunk, toldozgatástól mentes, kerek egész. A szerző ez írásában, a régiekhez hasonlóan, maga tagolt paragrafusokba mindent; csak két helyen szúrtunk közbe egy-egy számot, mert

erre utalt magának a szerzőnek kész tartalomjegyzéke. A kézirat síma, folyó szöveg, betoldások alig találhatók, látszik a szerző eszméinek kikristályozódottsága, arányossága, lezártága. Stílusa Pauler elméjének egyenességét mutatja minden vonalon. Ám ez a síma, folyó szöveg — évtizedes előkészület után — egyszerre és gyorsan került papírra úgy, hogy a szerző azon nem változtatott többé. Úgy látszik, még át sem nézhette, mert már utolsó éveinek végül halálát okozó betegsége foglalta le; remélte, majd át nézi, ha jobban lesz. Ez, sajnos, nem következett be. Eből eredt az a körülmény, hogy egy-némely mondatot át kellett símitani. E téren azonban elvünk az volt, hogy semmit nem változtatunk, itt-ott szükséges szórendi változtatáson kívül. Erre is csak akkor vállalkoztunk, ahol feltűnően magyartalan, vagy — éppen a szórend miatt — homályos lett volna a szöveg. A kézirat sok helyütt rendkívül nehezen olvasható, s mégis — azt hisszük — sikerült néhány szó kivételével (amelyek sehol sem estek elméleti szempontból lényeges helyre!) mindent hűen elolvasni. Ez a hű szöveg-olvasás volt feladatunk főrésze. A legnagyobb gondal jártunk el. Dr. Lehner Ferenc úr, ki már Pauler kéziratban maradt logikai műveinek kiadásában is segédkezett, lelkiismeretes gondnal és odaadással vett részt a kiadás előkészítésében, miért e helyen is meleg köszönetemet fejezem ki neki. Dr. Sajó Géza úr a lap alatti idézeteket, melyeket e mű végén közlünk, vetette egybe a forrásokkal (megesett, hogy Pauler emlékezetből is idéz pl. Aristoteles-ből szövegrészeket). Mint Pauler tanítványa, szeretetteljes gondnal és fáradsággal járt utána a szöveg hiányos utalásainak is. Halasy-Nagy József egyetemi tanár úr szíves volt, egyes helyeket ellenőrizve, saját Aristoteles-fordításából csatolni hozzá idézeteket. Ortway Rezső és Kerékjártó Béla egyetemi tanár urak egyes, fizikai, ill. matematikai részeket voltak szívesek megnézni. A szöveg természetesen elvileg érintetlen maradt, csak egy-két részhez tettek észrevételt.

A mű címének megállapításában választanunk kellett több variáns között. A kéziratban három is szerepel: A *meta-*



*fizika alapkérdése*; ezt a szerző később átjavította: *A filozófia alapkérdése* címre, s végül szerepel még ez is: *Relativum és Abszolútum*. E három címváltozat közül a második túlságosan tágnak tűnik fel előttünk, az utolsó pedig, mely különben alcímként látszik szerepelni, szűknek bizonyul, úgyhogy az olvasóban könnyen azt a hitet kelthetné, hogy e műben csak egy, *speciális* kérdésről van szó, nem pedig egy sokágú rendszer feltárásáról. Tekintetbe vettük, hogy a szerzőnek említett „életterve” metafizikáról szól, tekintetbe, hogy milyen viszony alakul ki a könyv címe nyomán a könyv és az olvasó között; ez és több más körülmény egybehangzóan azt ajánlották, hogy megmaradjunk a „metafizika” címnél, mely a legvilágosabban jelzi általában a könyv tárgyát.

Minden, még a legcsekélyebb változtatást és kiegészítést is [ ]-jellel jeleztünk, s a legkisebb olvasásbeli homályosságra is utaltunk \*-jellel. Célunk nem valami áttisztított szöveg volt, hanem se több, se kevesebb, mint a hű Pauler-szöveg. Pauler emlékének védelmére különösen kérem nem kell jövő bírálóit arra, vegyék tekintetbe: ha valaminő szerzőre történik nála hivatkozás, olykor a lapszálon találunk egy nagy C (confer, v. ö.) betűt, amellyel a szerző önmagát figyelmeztette, hogy még nézze át, vajjon *mindenben* megfelelőkép ír-e az idézett szerzők nézeteiről. Ebben azonban, sajnos, megakadályozta váratlan halála. Midőn tehát ez utolsó símitás és önellenőrzés nélkül adjuk ki munkáját, tekintetbe kell vennünk, hogy ő maga még átnézte volna.

A lapszéleken több helyütt ceruzabejegyzés is van a szerző kéziratában, mely többnyire egy-egy kidolgozásra váró *részletkérdés rendszeres* vázlata: ezek kidolgozatlanok, sajnos, leggyakrabban olvashatatlanok is. Kénytelenek voltunk általában mellőzni őket. A tintával beírt toldásokat — egy olvashatatlan és nem jelentős mondat kivételével — mind felvettük.

Ami az írásjelek alkalmazását illeti, e téren is nem egy sajátos nehézséggel találkoztunk. A kézirat lépten-nyomon mutatta, hogy a szerző mintegy évtizedek óta magában

hordozott gondolatok feltoluló árájának hatása alatt állott, s gyors egymásutánban születtek meg mondatai: az írásjelekkel keveset törődött; teljesen a tartalom kötötte le figyelmét. Kikezdések ötletszerűen jelentkeztek; ezek számát mérsékeltem. Az aláhúzott részeket válogatás nélkül dőlt betűkkel szedtettem. Mondatainak összekötése is helyenként kívánnivalót hagy. Igyekeztem ugyan e téren simítani a szabálytalanságokon s az átlagos írói szokásokhoz alkalmazkodtam, azonban itt is ragaszkodtam a „legkisebb változtatás” elvéhez. Lássa az olvasó maga előtt azt, ami tényleg megvan a kéziratban, s ne tétélezze fel a kiadóról azt, hogy javított Paulert akart adni. A kegyeletes hűség volt előttem a legfőbb parancs. Azonban, sorozatunk többi köteteihez illően, az idegen szavakat, ha a *szakirodalomban* már meghonosodtak, átlag magyaros írással írtuk át. Végül megemlítem, miért nem adtunk bevezető tanulmányt. Aki ismeri Pauler rendszerét, tudja, mily szorosan összefonódik nála logika és metafizika, sőt a többi filozófiai tan is. Nála nincs *külön* metafizika. Nem tartottuk helyesnek, hogy kiszakítsunk, mesterségesen önállóvá tegyünk egy részt: a metafizikát, mely nem rész, hanem központ, ahonnan mindenfelé erős szálak futnak szét. Jobb lesz, ha majd Pauler egész munkásságáról készül tüzetes munkálat, és *ebben* metafizikája is megvilágítást nyer. A most közzétett munka önmagáért beszél, egy, az igazság kutatására csodálatos energiával beállított, hosszú és tudós élet teljesen feltárt megnyilatkozása, mely mint emberi dokumentum is nyílt nyelven beszél az emberi lélek, Isten és világ kapcsolatának örök mélységeiről.

Budapest, 1938. májusában.

*Dékány István*

1. tag, bizottsági előadó.



# TARTALOM.

Előszó . . . . .	Lap III
------------------	------------

## *Metafizika.*

### *I. A valóság.*

1. A valóság két alapvonása. A változó mozzanat . . . . .	3
2. A változatlan mozzanat . . . . .	4
3. A világrend . . . . .	5
4. A világszerkezet . . . . .	5
5. A világszerkezet fogalmának alapja . . . . .	7
6. Világszerkezet és logikai alapelv . . . . .	7
7. A világszerkezet szükségképisége . . . . .	8
8. Összefoglalás . . . . .	9

### *II. Az ideák világa.*

9. Az idea fogalma . . . . .	9
10. Idea és valóság viszonya . . . . .	10
11. Folytatás . . . . .	11
12. Folytatás . . . . .	12
13. Folytatás . . . . .	12
14. Az idea rendszertani helye . . . . .	13
15. Az ideavilág tagozottsága . . . . .	13
16. A protoidea . . . . .	14
17. Aristoteles polemiája Platon ideaelmélete ellen . . . . .	15
18. Az idea rendszertani helyét meghatározó törvényszerűségek . . . . .	21
19. Folytatás . . . . .	22
20. A koordináció . . . . .	25
21. A szubordináció . . . . .	25
22. Az ideadeterminánsok száma s az ideavilág három mérete . . . . .	26
23. Lotze . . . . .	27
24. O. Spann . . . . .	28
25. B. Bauch . . . . .	33
26. Idea és elvonás . . . . .	36

<i>III. Az Abszolútum.</i>		Lap
27. A probléma . . . . .		38
28. Abszolútum és relativum . . . . .		39
29. Az istenbizonyítékok mibenléte . . . . .		39
30. Analogia entis . . . . .		39
31. Érvényesség s értékesség mint abszolút létmód . . . . .		40
32. Az Abszolútum egy . . . . .		41
33. Az Abszolútum egyszerű . . . . .		41
34. Az Abszolútum nem anyag . . . . .		42
35. Az Abszolútum szellem . . . . .		42
36. Az Abszolútum végtelen . . . . .		44
37. Az Abszolútum mint teremője a relativumnak . . . . .		46
38. Az Abszolútum változatlan . . . . .		46
39. Az Abszolútum örökkévaló . . . . .		47
40. Az Abszolútum végtelenül tökéletes . . . . .		48
41. További problémák . . . . .		48
42. Panteizmus és teizmus . . . . .		49
43. Az Abszolútum individualitás . . . . .		49
44. Az Abszolútum létmódja . . . . .		51
44a. Abszolútum és ideavilág . . . . .		53
44b. [A mindenség végső struktúrája] . . . . .		54
<i>IV. Az Abszolútum a megismerésben.</i>		
45. Megismerés és tudás . . . . .		55
46. A hit mint bizonyosság . . . . .		55
46a. [A végső bizonyosság keresése] . . . . .		56
47. A bizonyosság alapja nem az érzékelés . . . . .		57
48. Természeti és lelki valóság . . . . .		57
49. Folytatás . . . . .		58
50. Folytatás . . . . .		59
51. Folytatás . . . . .		60
52. Folytatás . . . . .		61
53. Folytatás . . . . .		61
54. A megismerés lényege. [A ráébredés.] . . . . .		63
55. Az autotetikus megismerés tartalmainak objektivitása . . . . .		68
56. Az autotetikus megismerés tartalmainak eredete . . . . .		68
57. Platon . . . . .		70
58. Szent Ágoston . . . . .		70
59. Descartes . . . . .		71
60. A megoldás . . . . .		72
61. Az Abszolútum szerepe a megismerésben . . . . .		73



	Lap
62. Az averroizmus . . . . .	74
63. Az Abszolútum felfedezése a megismerés által . . . . .	77
64. A fizikai világkép relativitása . . . . .	80
65. A lelki valóság relativitása . . . . .	82
66. Descartes tévedése . . . . .	85
67. A matematikai bizonyosság relativitása . . . . .	86
68. A matematikai nominalizmus téves . . . . .	90
69. A matematikai antinomizmus téves . . . . .	91
70. A matematika relativitásának alapja . . . . .	92
71. A három alapbizonyosság . . . . .	93
72. Az ösbizonyosság . . . . .	94
73. Ennek két formája . . . . .	96
74. Összefoglalás . . . . .	97

#### V. Az Abszolútum az erkölcsi bizonyosságban.

##### a) Általános értéktani szempontok.

75. Az erkölcsi élet . . . . .	98
76. Önérték és lényeg . . . . .	98
77. Az erkölcsi érték . . . . .	98
78. Az értékvilág . . . . .	99
79. Értékvilág s Abszolútum . . . . .	100

##### b) Az etikai értékrendszer sajátosságai.

80. Az erkölcsi érték mint követelményérték . . . . .	100
---	-----

##### c) Értékrendszer és értékfokozat.

81. Programm . . . . .	103
82. Az értékrendszer zárt . . . . .	103
83. A követendő módszer . . . . .	103
84. Az érték mibenléte . . . . .	104
85. Az önértékek . . . . .	104
86. Az értékkrangsor . . . . .	105
87. A bipoláris ellentét . . . . .	106
88. Az értékkrangsor alapelve . . . . .	107
89. Az erények rendszere . . . . .	109
90. Eszközi erények . . . . .	111
91. A szexuáletika alapelve . . . . .	111
92. A bűn . . . . .	113
93. Cselekvés és Abszolútum. . . . .	113
94. A lélek halhatatlansága s az erkölcsi élet . . . . .	117

## VI. Az Abszolútum a műalkotásban.

## a) Alkotás és műalkotás.

Lap

95. A művészet . . . . .	119
96. Az eszközi alkotás . . . . .	120
97. Alany és tárgy viszonya az esztétikumban . . . . .	121
98. Megismerés a művészetben . . . . .	121

## b) A művészet mibenléte.

99. Esztétikum és érzékfölötti világ . . . . .	122
100. A művészet mint megrögzítés . . . . .	122
101. Eternizálás a művészetben . . . . .	123
102. Művészet és szeretet . . . . .	123
103. Művészet és Abszolútum . . . . .	124
104. Művészet és vallás . . . . .	125
105. Forma és matéria a művészetben . . . . .	125
106. Az esztétikai sejtetem . . . . .	127
107. Befejezés . . . . .	127

## VII. Az Abszolútum a természetben.

## a) A természet fogalma.

108. A természet . . . . .	128
109. A test . . . . .	129
110. A test fogalmának feloldása a modern fizikában . . . . .	129
111. Az élet . . . . .	130

## b) Az entelecheia.

112. Forma és entelecheia . . . . .	133
113. A mechanizmus elégtelensége . . . . .	133
114. Modern elméletek az anyag szerkezetéről . . . . .	134
115. Jaumann, Lohr, Spann elmélete . . . . .	136
116. Ennek kiegészítése . . . . .	138
117. Az Abszolútum mint kozmikus célkitűző . . . . .	138
118. A teodicea problémái . . . . .	139

## Jegyzetek.

I. A szerző jegyzetei a metafizikához . . . . .	141
II. A kiadó jegyzetei . . . . .	147
1. Jegyzetek az előszóhoz . . . . .	147
2. Jegyzetek a tartalomjegyzékhez . . . . .	148
3. Jegyzetek a kiadáshoz . . . . .	149
Betűrendes névmutató . . . . .	152



# METAFİZİKA





## I. A valóság.

1. Ha széjjelnézünk a valóságban, melynek folytonos behatása alatt élünk, küszködünk és meghalunk, abban különösen *két* vonás ötlük a gondolkodó ember szemébe. Az egyik az, hogy a valóság szüntelenül *változik*, — a másik pedig az a körülmény, hogy az állandó változás közben van valami *változatlan* is, legalább is ama világrend, melynél fogva épp a változás állandó.

Minden, ami tapasztalásunk körében felmerül, szakadatlan változást mutat. Az érzékeinkkel felfogható valóság, melyet röviden *természetnek* nevezünk, nem mutat egyetlen legkisebb részt sem, mely a gondolható legkisebb időszakazon belül is szüntelenül ne módosulna. Érzékszerveink persze nagyon is durvák arra, hogy ezt azonnal észrevehetnők. Ha egy papírlapot hagyok asztalomon, ez látszólag egy óra múlva is teljesen ugyanolyan, amint akkor volt, midőn azt kivettem. Pedig ez nyilvánvaló tévedés: ezalatt az óra alatt is folyton porszemek rakódnak le a papirosra, melyek felületét bármily csekély mértékben is, de szüntelenül változtatják. A reá eső fénysugarak is folyton módosítják a papírlap kémiai összetételét, éppen úgy a környező levegő áramlatai s annak szüntelenül változó hőfoka a papírlap fizikai sajátságait szakadatlanul befolyásolják. Hogy ez valóban így van, az akkor válik szembeszökővé, ha egy év múlva látom viszont a megsárgult, foszladozó papírlapot. Az asztal is, melyen az fekszik, a legkisebb időközön belül is folyton átalakul, aminek biztos jele, hogy idővel elporlad, szétesik. Még feltűnőbb ez a szakadatlan változás az élő testen, amely rövid idő alatt minden sejtjében átalakul, más lesz, módosul. Ám lelki életünk is ugyanezt a vonást mutatja. Nincs

két egymásra következő pillanat, melynek élménytartalma teljesen egyforma volna, mert hiszen hangulatom, képzet-tartalmam, közérzetem ezalatt szüntelenül változik. *Herakleitos*nak s modern tanítványának: *Bergson*nak tehát igaza van annyiban, hogy a valóság *tartalma* a szüntelen változás és átalakulás képét mutatja.

2. Ámde csak a felületes elme állapodhat meg e pon-ton. Mert amily bizonyos, hogy — mint *Herakleitos* való-ban észre is vette, ellenben ez *Bergson* figyelmét elkerülte — *épp e tartalmi szakadatlan változás bizonyítja, hogy vannak a valóságban változatlan mozzanatok is.*

Ilyen elsősorban maga a szüntelen változást konsta-táló alany. Ha ez utóbbi legalább valamelyik mozzanatá-ban nem volna állandó és változatlan, nyilván nem is tudnók a szüntelen keletkezést és elmúlást s így a valóság folytonos változását konstatálni. Hiszen ez esetben nem volna oly fix pont, *melyhez viszonyítva* mondhatnánk valamit keletkezőnek s elmúlónak, változónak. Ily válto-zatlan mozzanatot valóban találunk a megismerő alany-ban. Mert bár *Sokrates* minden tudattartalma szüntelenül változik, — hangulatai, képzettartalmai folyton fel- és le-tűnnek, s bár élete folyamán mélyreható változásokon megy át: tapasztalatlan ifjúból tapasztalt, agg bölcs, tu-datlanból tudós lesz — *mindig Sokrates marad*, s életének egy pillanatában sem azonosítható *Platon*nal vagy *Aristo-telesszel*. Hiszen ha nem volna bennem valami, ami meg-maradt ugyanannak születésem óta, nem mondhatnám, hogy *én* születtem, *én* nevelkedtem, *én* tettem ezt vagy am azt, szóval, hogy *én változtam*. A változás feltesz va-lami változatlant, *ami változik*: a változás állandó ala-nyát. Az tehát, hogy a valóság keletkezés- és elmúlásnak, szüntelen változásnak színhelye, más szóval azt jelenti, hogy a változás e folyamában azon dolgok, *amelyek* vál-toznak, lényegükben *ugyanazok maradnak változatlanul*. E változatlan alanyt *formának* (forma essentialis) neve-zük, a változó tartalmat *matériának* mondjuk, s a kettő együtt alkotja az önálló létezőt: a szubsztanciát. A való-ság alapvető sajátságainak elfogulatlan elemzése tehát



annak struktúráját csak emez *aristotelesi* fogalmakkal adhatja vissza.

3. Ám az egyes konkrét alanyok, azaz a szubsztanciák maguk is alá vannak vetve — legalább is empirikus adottságukban — a keletkezés- és elmúlásnak. Az egyes ember, növény, állat születik, él és meghal: keletkezik és elmúlik. Az egyes konkrét test: *ez a toll, ez a darab ólom*, vagy más elemi konkrét test szétmállik, tehát a maga konkrét adottságában megszűnik valóságnak lenni. Hogy már most *ezek* (a konkrét egyes szubsztanciák) keletkezését és elmúlását *konstatálhassuk*, kell hogy megismerjünk valamit a *valóságon*, ami nemcsak *relative* állandó, mint a forma, hanem abszolúte az. A tudós természetvizsgálat ezt az anyag- és energiában látja, melynek összege minden keletkezésen és elmúláson *túl* is állandó. De eltekintve attól, hogy mindkét elv érvényét a modern tudomány mindjobban kétségbevonja,\* bizonyos, hogy a gyakorlati öntudat a keletkezés- és elmúlásról nem ezekre a későn fellépett, merőben természettudományi megállapításokra támaszkodik. Amire ez valóban épít, az a sokkal közelebb fekvő meggyőződés, hogy bár a világon minden változik, e változás *rendje* változatlan. Ily „renden” érti a gyakorlati gondolkodás elsősorban az *oksági kapcsolatot*. Bármennyire is változásnak a képét mutatja a valóság, az a *törvényszerűség*, hogy minden változás alá van vetve az okság elvének, már nem változik, nem keletkezik és [nem] múlik el, hanem állandó és változatlan. Sőt: az a még tágabb körű törvényszerűség, *hogy minden változik*, a minden változást konstatáló megállapításban mint oly mozzanat ismertetik el, mely maga állandó és változatlan: minden keletkezésen és elmúláson *túl* változatlanul fennáll.

4. A minden valóság változandóságát konstatáló megállapításunk azonban még más, mégpedig sztatikai, strukturális jellegű előfeltevés érvényének elismerését foglalja magában: *a valóság egy sajátos állandó és változatlan szerkezetét teszi fel*.

Láttuk, hogy e tétel: „valami változik”, a szubsztan-

cia, illetőleg a forma s a matéria szerinti szerkezetet teszi fel az egyes valóságban (2. §.). Más szóval: felteszi, hogy a valóság egyes önálló valóságokból áll. A valóságok összeségét világnak nevezzük: a mindenek változását konstataáló megállapítás tehát a világ olynemű szerkezetét teszi fel, mely szerint a világ egyes önálló (változó) szubsztanciákból mint elemekből áll.

De feltesz egyebet is. Ha minden valóságot változó-nak mondok, akkor evvel egyúttal azt is állítom, hogy a változó dolgok egymáshoz hasonlítanak, mégpedig épp abban, hogy valamennyien változóak. A hasonlóság a viszonynak, tehát az összefüggésnek egy neme. Ha tehát minden valóságot változó-nak minősítek, ezzel már felteszem, hogy minden valóság valamiféle viszonyban van minden más valósággal, vagyis hogy a valóság struktúrájának második jellemző vonása, hogy az bizonyos elemeknek (szubsztanciáknak) szövedéke, azaz oly összesége, melyben minden elem minden elemmel bizonyos viszonyban áll.

De kimutatható egy harmadik strukturális vonás is, melyet a világra nézve feltesz az a megállapítás, hogy minden valóság változik. Ez mintegy függőleges tagoltsága a világnak. Ha ugyanis minden valóság változik, akkor ez azt teszi, hogy minden valóság a változó dolgok, az egymással viszonyban álló dolgok osztályába tartozik. Tehát a valóság változandóságának megállapításával feltettem a világ azon szerkezetét is, hogy minden valóság valamely osztályba tartozik.

Összefoglalólag tehát kimondhatjuk, hogy minden valóságot változandónak minősítve a világ olynemű állandó szerkezetét tesszük fel, mely szerint az bizonyos elemek szövedékét mutatja, melyek osztályokba vannak tagolva. Bizonyos elemek oly összeségét, mely ily szerkezettel bír, rendszernek nevezzük, mely oly elemek átfogó egészét jelenti, amely elemek közt rend, azaz ismétlődő relációk állanak fenn, s amelyek egyazon legfelsőbb osztály tagjai.<sup>1</sup> Röviden tehát: a minden valóság változandóságát kimondó tétel egyúttal azt az alapvető ontológiai



igazságot fejezi ki, hogy *a világ egységes rendszert alkot.*

5. Fel kell vetnünk azonban itt a kérdést, hogy *honnán* tudom, hogy e tétel és előfeltevései valóban érvényesek-e *minden* valóságra? Hogy minden valóság szüntelenül változik, ezt nyilván a *tapasztalás* alapján mondtam ki. Ámde — mint közismert — a merőben empirikus tétel csak azt van jogosítva kimondani, hogy *eddig* mit észleltünk, de nem nyújthat biztosítékot arra, hogy az mindig, mindenütt és szükségképen így lesz. *Platon* és *Arisztoteles* e találó megállapítása arra késztet bennünket, hogy bizonyos óvatos kétséggel tekintsük mindazt, amit eddig a minden valóság változandóságát hirdető tételből, annak preszuppozícióit nyomozva, megállapítottunk. Nem épül-e a világ szerkezetére vonatkozó tételünk merőben homokon, azaz önkényes és elhamarkodott általánosításon? Vagy legalább nem indokolt-e azt mondani, hogy mindez legfeljebb csak *valószínűséggel bír* s korántsem egyetemes érvényű tétel? Hogy ezt az ellenvetést megvizsgáljuk, azt az utat fogjuk követni, hogy először szemügyre vesszük azt, vajjon a világ struktúrájára vonatkozó tételünk nem alapszik-e más, biztosabb alapon, mint a valóság változandóságának empirikus tételén, azaz leemelhető-e az empirikus alapjáról, amelyből kiindulva állapítottuk azt meg. Csak ezután fogjuk azt kutatni, hogy vajjon a valóság változandóságának tételét szabad-e egyetemes érvényűnek mondanunk?

6. Az a tételünk, hogy a világ egymással mindenirányú kapcsolatban álló elemek rendszere, voltaképpen nem egyéb, mint az *általunk kimutatott három logikai alapelvek alkalmazása a valóságra.*<sup>2</sup> Ez alapelvek elseje az azonosság elve (principium identitatis), mely szerint „minden dolog csak önmagával azonos”. A második szerint (principium cohaerentiae) „minden dolog minden más dologgal bizonyos viszonyban áll” s a harmadik (principium classificationis): „minden dolog osztálytag”. Az azonosság elvének felel meg az elem fogalma, mert ez az egyetlen logikai principium, mely *egyetlen* dologra is alkalmazható: hacsak egy dolog léteznék, erre is kimond-

ható volna az azonosság elve. Az összefüggés elve épp azt fejezi ki, hogy az elemek kölcsönhatásban állanak egymással, az osztályozás princípiuma pedig azt mondja, hogy az elemek osztályokat alkotnak. A valóság struktúrájában tehát a három logikai alapelv tükröződik vissza. A logikai princípiumokat pedig nem a tapasztalásból mérítjük, amit mindennél jobban az bizonyít, hogy a tapasztalás már *felteszi* ez elvek érvényét, mert tapasztalati adottságnak *csak azt* fogadjuk el, ami megfelel az azonosság elvének, azaz ami nem önellenmondó, továbbá ami *beilleszthető* a valóság képébe, azaz *amire* már áll, hogy viszonyok csomópontja, s hogy osztályokba sorolható, legalább is azon osztályba, amelyet épp a valóságok alkotnak. A logikai alapelvek egyetemes és szükségképi érvényét *közvetlenül ismerjük fel mint tárgyi evidenciákat*. Ezért mindennemű tapasztalatnak, azaz ténybizonyosságnak is végső alapjai, amelyeknek érvényét még a bennünk való kételkedés is *felteszi*. Mert ha valaki azt állítja, hogy semmit sem tud, még azt sem, hogy semmit sem tud, akkor ezzel már elismeri 1. az azonosság elvét, illetőleg annak negatív formáját, az ellenmondás princípiumát (*A non est non-A*). Mert ha kétségét kimondja, ezzel azt is állítja, hogy *kétsége más, mint a bizonyosság*, tehát már a tagadott ellenmondás elvére épít. De kétségével *felteszi* 2. az összefüggés elvét is. Mert ha *minden kétes*, akkor minden dolog között legalább azon hasonlóság viszonya áll fenn, mely abból fakad, hogy minden dolog kétes, azaz kétségbevonható. Ezzel viszont 3. azt is elismerjük, hogy minden dolog a *kétes dolgok osztályába tartozik*, tehát, hogy minden dolog osztálytag (princípium classificationis). *A logikai alapelvek tehát tagadhatatlannok, s ezért egyetemes szükségképiségük evidens*. Ilyenmű belátásokat a tapasztalat sohasem képes nyújtani, mert ez csak *tényeket*, de nem egyetemes érvényeket alapozhat meg.

7. Ám ha ez így van, akkor azt kell mondanunk, hogy *a valóság struktúrájának szükségképisége is biztosítva van*. Mert e szerkezet azért áll fenn a világra nézve, mert min-



*den* dologra nézve érvényes, s így a világ is a „dolgok” közé tartozván, reá is áll. Ámde evvel egyúttal kimondottuk azt is, hogy *csak* ezek — a logikai alapelvekben gyökerező — határozmányok szükségképiek: minden egyéb határozmánya a valóságnak, tehát a szüntelen változás is, csak empirikus úton való adottság, melyet igen nagy valószínűséggel állíthatunk, de korántsem egyetemes szükségképiséggel. Nem tudjuk ugyanis belátni, illetőleg felismerni azt, hogy minden valóságnak *kell* szüntelenül változnia. Ha ugyanis a valóság ismervét abban is látjuk, hogy az szüntelenül *hatást* fejt ki, ebből nem következik, hogy e hatás folyton változásokat is okoz valóban. Mert előállhat több valóság kölcsönhatásából oly *egyensúlyállapot*, melyben minden hatás ellensúlyoztatik másnemű hatásoktól, illetőleg visszahatásoktól — s ami előáll, az nyugalmi állapotban, azaz merő változatlanóságban létező valóságok összesége. Az sem volna helytálló érv ez utóbbi lehetősége ellen, hogy csak az lehet empiriánk tárgya, *ami* változik, mert hiszen a valóságnak nem tartozik a lényegéhez, hogy az emberi tapasztalás tárgya lehet: vannak kétségkívül oly valóságok, — távoli égi testek és világok — melyek mindig ki fognak esni lehető empiriánk köréből.

8. Fejtegetéseinkben tehát annak a megállapításáig jutottunk, hogy ama változatlan mozzanatok közül, amelyeknek létét és ismeretét felteszi már a valóság konstatálása, eddig a *logikai alapelvek abszolúte érvényes rendszere az, amely nemcsak relatíve, de abszolúte állandó és változatlan*. Ennek az eredménynek további következményeivel kell most foglalkoznunk.

## II. Az ideák világa.

9. A logikai alapelvek igazságok, amelyek tehát örök, változatlan érvényességgel bírnak. Minden igazságnak vannak *elemei*: ezek a logizmák — logikai egységek, — melyekből a tételek, s a tételekből a szillogizmusok állanak. Továbbá: minden igazságnak van *tartalma* és *tárgya*.

Tartalomnak itt azt nevezzük, *ami* érvényes valamire, tárgynak pedig azt, *amire* érvényes a tartalom. A logikai alapelvek oly tételformájú igazságok, melyeknek elemei (logizmái) a „dolog”, „azonosság”, „összefüggés (viszony)” s „osztály”. Tartalmuk mindaz, ami az igazságokban érvényes, tehát *hog*y minden dolog csak önmagával azonos; *hog*y minden dolog összefügg minden más dologgal; *hog*y minden dolog osztálytag.<sup>3</sup> Tárgyuk pedig minden lehető dolog, — tehát a mindenségnek bármily kis része is, mert hiszen a mindenség épp dolgokból, azaz „valamikből” áll.

Ha már most mindez áll, akkor jogunk van azt is mondani, hogy minden valósággal (exisztenciával) bíró dolog mintegy *két példányban létezik* — a „lét”-et itt legáltalánosabb értelemben véve. Először mint konkrét *egyes* valóság, pl. ez az alma, ez a hópehely. Ezt *exisztenciális létezésnek* nevezzük. De létezik egy másik példányban is, mint az *erre* az almára, hópehelyre vonatkozó igazságok tiszta logikai eleme: mint logizma, amikor is létmódját *érvényességnek* nevezzük. Az egzisztenciális lét változandóságot, vagyis időbeliséget jelent, az érvényességi lét örök változatlanságot, tehát *időtlen* megmaradást. A *logizmát mint időtlen igazságtartalmakat Platonnal ideáknak* nevezzük, tehát Lotze magyarázatához csatlakozunk, aki szerint az ideák világa az igazságok, azaz az érvényességek világa.<sup>4</sup> Az ideáknak e világa a változatlan tartalmak összesége, amelyre bukkanunk, ha minden változás által preszupponált változatlant nyomozzuk. Ez örök tartalmak rendjét és hierarchiáját, vagyis egymáshoz való viszonyát kell most nyomoznunk. Előbb azonban közelebb-ről kell megvilágítanunk *idea és valóság* viszonyát. Miközben Szent Ágoston mély mondását tartjuk szem előtt: „Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit”.<sup>5</sup>

10. Idea és valóság. [Az első a másodikkal való viszonyában] 1. *első sorban leképezést* jelent, amely a) egyegyértelmű, b) egy-többértelmű. Ez azt teszi, hogy az egyes valóságoknak megfelel az ideák világában *egy* idea,



amennyiben az a valóság individuális, tehát egyetlen; pl. Magyarországnak mint valóságnak az ideákban természet szerűen csak *egy* idea: épp Magyarország eszméje felelhet meg. Ha azonban a valóság valami oly mozzanat, mely *több* valóságban közös, pl. a fajiságunk, akkor nyilván az a helyzet áll elő, hogy több konkrét egyes valóságnak *egy* idea felel meg, mert egy fajhoz *több* individuum tartozhat (kivéve ha egy kihalt faj egyetlen utolsó példányáról van szó), de az *egy* fajnak csak *egy* idea felel meg az eszmék világában.

11. A vizsgált viszonynak 2. másik oldala abban áll, hogy az idea örök és változatlan, a valóság pedig változó és mulandó. Ebből az a viszony adódik, hogy *a)* az idea örökké *megtartja* magában azt, ami a valóságban visszahozhatatlanul elmúlt, *b)* mindazt megelőzőleg (anticipative) magában foglalja, ami a valóságban, azaz az időben csak ezután *fog* bekövetkezni. E ponton azonban egy tévedéstől kell óvakodnunk. Örökkévalóság és idő viszonya voltaképpen nem az, hogy az előbbi *megelőzi* az utóbbit, — hiszen ez azt jelentené, hogy az örökkévalóságot s így az örökkévaló dolgot is *beleállítjuk* az időbe, mely egyedül ismer előző s következő dolgokat mint egymásutánt, melyben az előző *eltűnt*, midőn a következő *felmerült*. E hibás beállításból azután egy egész sereg álprobléma keletkezett, melyek évezredek óta nyugtalanítják az emberiséget, pl. az isteni előrelátás és a szabadakarat összeférésének kérdése. Holott az isteni „praescientia” nem előzi meg *időben* az ember cselekedetét, mert az örökkévalóság és idő viszonya inkább az, hogy ami örökkévaló, az mindig *egyidőben* van minden időbeli dologgal. Idea és valóság viszonya kétségkívül az, hogy az idea örökkévaló lévén, *előfeltétele* a valóságnak: *megalapozza* a valóságot. De ez sem történhet oly módon, hogy a megalapozó és megalapozott viszonya *időben* fejezhető ki, hanem inkább azon relációhoz hasonlít, mely a logikai ráció és a logikai konzekvencia között áll fenn, pl. a geometriai *axióma* és a geometriai *tétel* között, amely merőben logikai, azaz *érvényességi*, azaz időtlen viszony. De ez a hasonlat sem ta-



láló, mert az utóbbi esetben a viszony *mindkét* tagja örökkévaló, hiszen egyaránt örök igazság az axióma, mint a tőle logikailag függő (belőle következő) tétel, — míg ellenben idea és valóság viszonyában épp az a specifikus vonás, hogy az egyik tag (az idea) örök, míg a másik tag (a valóság) időbeli. Épp azért e viszony megjelölésére külön terminust kell alkotnunk, mint már *Platon* is jól tudta: s ezt az ő nyomán *részesedésnek* (μέθεξις) fogjuk mi is nevezni.

12. Idea és valóság viszonyának harmadik oldalát pedig 3. az a körülmény adja, hogy az idea *teljes* — *Platon* „tökéletesség”-nek mondja, — a valóság pedig hiányos. Már azért is, mert az egyes valóság ideája mindazt tartalmazza, — mint az imént láttuk (11. §.) — ami a neki megfelelő valóság valaha volt és valaha lesz. „Das Ganze ist das Wahre”, mondotta *Hegel*, s ennyiben az idea *több*, a *teljes* benső igazságot tartalmazza szemben a töredékes valósággal. E mellett: az ideák világában a valóságok *viszonya[i]* is, amit pl. „a természeti törvények” fejeznek ki, oly ideális tisztasággal és teljességgel tartalmaz[tat]-nak, aminővel a valóság konkrét viszonyai sohasem bírnak. Így pl. egy konkrét emberi szív sem működik *teljesen* oly módon, amint azt a szívverés megállapított törvényei kifejezik, egy konkrét test sem esik abszolúte merőlegesen a Föld felszínére, mert hiszen más testek vonzása bármily kis mértékben, de mindig eltérítik útjából stb. *Platon*nak tehát itt is igaza van: a valóság mindig töredékes és fogyatékos a neki megfelelő ideával szemben.

13. Végre 4. idea és valóság viszonyába mélyen bevilágít, hogy az idea *tapasztalattöltötti* s így *érzéktöltötti* a tapasztalható s így (természeti részében) érzékelhető valósággal szemben. Ezért az idea ismeretének csak *alkalmi* oka lehet az empiria, de az ideát magát nem meríthetjük a tapasztalásból egyszerűen azért, mert absztrakcióval sem lehet valamiből azt kihozni, ami nincs benne. Annál kevésbbé, mert esetünkben az idea *ellentétes* természetű a valóságot megmutató empirikus tárgyakkal szemben. Az *idea megismerése forrásának tehát önállónak kell lennie*



az empiriával szemben, mint ezt ugyancsak Platon s legnagyobb tanítványa, Szent Ágoston, oly világosnak látták. E pont közelebbi kifejtése azonban a következő fejezet tárgya lesz.

14. Az ideák egymáshoz való viszonyának kérdése azonos a *logizmaviszonyok* problémájával. E viszonyok nyilván *háromfélék*, amennyiben valamely logizma viszonyban állhat 1. önmagával, 2. más egyes logizmával, 3. más *egyetemes* logizmákkal. Az elsőt azonosságnak, a másodikat *koordinációnak*, a harmadikat *szubordináció*-nak nevezzük.<sup>6</sup> A logizma *rendszer*tani helyének (*situs*) azt a helyet nevezzük, melyet a logizmák, azaz az *ideák*, vagyis az örökérvényes *igazságok rendszerében* valamely idea elfoglal. E helyet nyilván nagyjában három *determináns* (meghatározó tényező) rögzíti meg: 1. *Első* az idea specifikus tartalma. „Petőfi” ideájának rendszer-tani helyét, azaz *viszonyát* más ideákhoz *Petőfi* egyéni sajátosságai határozzák meg elsősorban. Ennek következménye, hogy hasonlóbb Petőfi Schillerhez, mint Goethehez, hogy rokonszép Béranger-val, hogy éles különbség viszonyában áll az epikus Arany Jánossal szemben stb. 2. Az idea rendszer-tani helyének *második* determinánsa viszonya más egyes ideákhoz, pl. Petőfi viszonya szüleihez, szülővárosához, a hadsereghez stb. 3. A harmadik determináló tényező itt az az *alárendeltségi* viszony, melyben nála egyetemesebb ideákhoz áll, pl. a magyar emberek, az emberek, a költők, a lírikusok egyetemes osztály-ideájához.

15. Ebből folyólag az *ideák világának tagozottsága* kétirányú: egyrészt vízszintes, azaz *rétegvonalakat* mutat (koordináció), másrészt vertikális irányban *qlárendeltségeket*, osztályokat, azaz *hierarchiát* mutat, amely — mint Platon jól látta — *monokefalisztikus*, azaz egy legfőbb idea alá való rendeltséget mutat, — amely[ben] egy ősidea *nem tartalmi*, de *preszuppozicionális* alapja minden más ideának. [Ennek] következtében mindebből két feladat adódik, ú. m. 1. az ősideát kimutatni, 2. a rendszer-tani helyet meghatározó főbb törvényszerűségeket megállapítani.



16. *Ösideán (protoideán) értjük azon ideát, melynek a fennállását minden más idea felteszi.* Nem jelenti tehát az ideák *őstartalmát*, azaz oly esszenciát, amelyből le volna vezethető minden más ideának tartalma, hanem azt az ideát, melynek *léte*re támaszkodik minden más idea léte. Az ideák létmódja az érvényesség; hiszen az ideák világa az örökváltozatlan igazságok világa. Az ősidea problémája az, hogy *mely létmódot tesz fel az érvényesség?*

E kérdés azonban kétféleképpen érthető. Jelentheti elsősorban azt, hogy az érvényesség levezethető-e más létmódból? De azt is jelentheti, hogy az érvényességnek tulajdonítható-e oly jelző, mely egyetemesebb vonatkozásban jelöli meg az érvényességet, mint midőn azt az igazságok létmódjának nevezzük? Ha az első jelentést vesszük, úgy megállapításunk csak az lehet, hogy *érvényesség más létmódból levezethetetlen, mert hiszen minden lehető létmód felteszi az érvényességet, mert az által [van] valamilyen létmód, hogy érvényes (igaz) reá nézve az azt kifejező tétel:* ἔκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας<sup>7</sup> és „primum autem verum est” (Szent Ágoston).<sup>7a</sup>

Másképpen áll azonban a dolog, ha problémánkat úgy értjük, hogy az érvényesség jellemezhető-e más szempontból is, mint hogy az az igazság fennállási módja? Ez esetben mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy már azáltal, hogy az érvényesség (igazság) *előfeltétele minden létmódnak*, az *túlmutat* a merő érvényességen oly létmód felé, mely átfogóbb, mint az egyes létmódok (pl. valóság és érvényesség), mert hiszen *mindkettőnek* a preszuppozíciója lévén, *felette* kell hogy álljon e sajátos létmódoknak. Az ideák hierarchiájában tehát az az idea lesz a fenti, preszuppozicionális értelemben [vett] csúcspont: a végső előfeltevés, mely egyaránt magában foglalja *valamennyi létmódnak*, tehát a valóságnak s az érvényességnek *közös vonásait*. Ismerünk-e ily létmódot? Igenis ismerünk: ez az *önértékek létmódja*. „Önérték” az, aminek értéke már egyedül *önmagában* van: ilyen a *szépség* s a *jóság*. Ezek



*felette* állnak a valóság és az érvényesség létmódján, mert mind a valóságot, mind az igazságot megilletheti a szépség és jóság értékjelzője. Avval a különbséggel azonban, hogy a valóság csak *némely* esetben szép és jó, míg az igazság minden esetben szép, (azaz harmónikus) és jó, (azaz minden esetben erkölcsi kötelesség az igazság megvallása és védelme). Azaz: a valóság világa csak annyiban jó, amennyiben *részesedik* az ideák világában. Az ideák, azaz az igazságok világának preszuppozíciója pedig azért a Jó ideája, mert a Jó (= érték) épp azt a valamit jelenti, ami elkerülhetetlenül és abszolúte minden lehető tevékenység- és törekvésnek — hacsak öntudatlanul [is] vallott — tárgya, azaz merőben objektíve jellemezve: *ami mibenléténél fogva előbbrevaló minden más dolognál*. Ami jó, az egyúttal szép is, mert a szépség lényege *a benső egységen alapuló harmónia*,<sup>8</sup> a jónak önértékű formáját épp erkölcsi jónak nevezzük. Így jutunk ugyanazon eredményre itt is, mint Platon: *az ideavilág hierarchiájának csúcspontján mint minden más idea előfeltevése a Jó* (ἀγαθόν) — mai nyelven *érték* — *eszméje áll*. Ugyanebből sejthető, hogy az Abszolútum létmódját is (l. alább 44a. §.) leginkább a jó létmódja adja vissza analógiás úton.

17. Mielőtt az ideavilág rendjének további elemzésébe foglalnánk, le kell számolnunk azon ellenvetésekkel, melyeket *Ariszoteles* óta a plátói ideatan helyessége ellen felhozni szoktak,<sup>9</sup> mert ezek még ma is közkeletűek.

a) Miről is léteznek Platon szerint ideák? Ha minden sokféleség fölött kell valami egységnek lenni, amely oka a sokféle dolog hasonlóságának, nemcsak a *létező*, de a *nemlétező* dolgokról is kell ideákat felvennünk, mert a negatívumok (pl. a vakság, a hiány) is az egység e logikai értelme alá hozhatók. Éppen így ideát kellene felvennünk a relációk, a mesterséges tárgyak, pl. a műalkotások, számára is. E tekintetben Platon ingadozik is, s így Xenokratesnek Platon iskolájából merített ideadefiníciója szerint<sup>10</sup> εἶναι τὴν ιδέαν... αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν αἰεὶ συνεστώτων. De ily erőltetett módon nem is kell magyarázni a dolgok egységét: *logikai* egységük magyarázata sem kí-



vánja azt, hogy az egység *reális* létező legyen, mint aminőnek Platon az ideát tartja.<sup>11</sup>

Ez ellenvetés kétségkívül megáll a még differenciálatlan ideatanra, amint az, első megközelítésként, Platonnál fellép. Azonban rögtön elveszti erejét, ha az ideákat *értvényességek* összeségének tekintjük. Ez esetben ugyanis az idea nem új valóság a tapasztalati konkrét valóság *mellett*, hanem épp logikai (értvényességi) léttel bíró ideális tartalom, amely *szükséges*, hogy a valóságok osztályait megmagyarázza. Az ideák itt *értvényes osztályok*, amelyek az egyetemességek sajátos létmódjával bírnak: *hogy* értvényesek az egyes osztálytagokra. Az ember ideája ily *osztály*, mely *értvényes* minden egyes emberre, ki volt, van és valaha lesz. Mivel pedig az egyetemességek ez ideális fennállása involválja mindazon tartalmakat is, *amelyekre* értvényesek, természetes, hogy *teljes párhuzamosság* áll fenn ideák és valóságok közt; minden valóságnak: a szellemieknek\* is, a műalkotásoknak is megvan az ideájuk, s azon ideáknak is, amelyek ezekre vonatkozólag a művész lelkében vannak. Mivel pedig „omnis determinatio negatio”, természetesen a negációknak, tehát a relatív nemlétezőknek is *vannak* ideáik.

b) Az idea — mondja tovább Aristoteles<sup>12</sup> — csak megkettőzi a valóságot a nélkül, hogy azt magyarázná: csak egy szót tesznek a valóság nevéhez: az „önmagában létezést”; προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ὄνμα τὸ „αὐτό”<sup>13</sup>. Ez ellenvetés az előbbiek alapján megdől. Az idea ugyanis *nem ugyanaz*, mint a valóság, hanem annak *logizmája*, vagyis az annak megfelelő *logikai értvényesség-elem*. Ez sem merőben henyé megkettőzés, hanem *szükséges* mozzanat annak megmagyarázására, hogy a valóságokról ideális tartalmak: igazságok értvényesek. Itt ismét a létmódok összetévesztése: valóság (exisztencia) s értvényesség fogalmainak összefolyása idézte elő Aristoteles ellenvetését, mellyel szemben Platon helyesen látta e különbséget, de még nem tudta azt kellő világossággal kifejezni.

c) Ámde — folytatja Aristoteles — az ideatan nemcsak fölösleges, de *önellenmondó* is. A plátói idea egye-



temesség, tehát *több* dologban van, s így nem lehet *egy* dolog, mert ami *egy*, az nem lehet egyúttal *több*.<sup>14</sup> Platon kísérlete e nehézség megoldására<sup>15</sup> azért sem áll meg, mert az *idea* nemcsak egyetemesség, hanem *lényeg* (esszencia) is. De *egy* dolog lényege nem lehet *több* dologban, s a mellett valamely dolog esszenciája nem lehet *kívüle* az illető dolognak.<sup>16</sup> Az ideatan arra is vezet, hogy végtelen sok *idea* volna, t. i. az *idea* *ideája*, az *idea* *ideájának* *ideája* in infinitum.<sup>17</sup>

Kezdjük az utóbbi pont tisztázásával. Az, hogy végtelen sok *idea* van, azaz *érvényes* (ahogy Lotzeval az *idea* létezési módját jelöljük), egyáltalán nem okoz nehézséget, mert hiszen ellenkezőleg: az igazság természete hozza magával — mint ezt Bolzano mutatta ki először,<sup>18</sup> — hogy *igenis végtelen sok igazság érvényes*, mert ha igaz, hogy  $2 \times 2 = 4$ , igaz azon tétel is, mely szerint *igaz*, hogy  $2 \times 2 = 4$  — [s így tovább] a végtelenségig. Azaz: a véges számú igazságból álló halmaz fogalma önellenmondó: az igaz[ság]halmaz csak végtelen halmaz lehet.

Az a körülmény, hogy az *idea egy és több*, csak akkor okoz nehézséget, ha az *ideában* is *valóságot* látunk. De ha az *idea érvényes tartalmat* jelent, akkor éppen nincs képtelenség abban, hogy az egyetemes *idea*, mely nem egyéb mint *osztály*, *több* tagra érvényes. Pl. az „ember” *ideája több*, sőt minden emberre [érvényes]. Ha pedig szinguláris *ideáról* van szó, pl. egy emberi individuum *ideájáról*, akkor sem merül fel nehézség, mert azt, hogy ez esetben az egyes dolog lényege az egyes dologon *kívül* volna, csak az állíthatja, ki az *idea* létmódját is valóságnak veszi. Mert a *lényeg* valóban *exisztens* dolog: ez a forma (forma substantialis), az a változatlan és állandó, nem-érzékelhető valami, *ami* hat és visszahat a szubsztanciában. Ennek csak mintegy *képe* a neki megfelelő logizma, azaz *idea*, mint a reá vonatkozó és reá érvényes igazságok eleme. Ezáltal éppoly kevésbé kerül a valóságon *kívül* annak lényege, amint Sokrates lényege sem jut Sokratesen *kívül* azáltal, hogy Sokratest valaki lefesti. A *leképezés* viszo-

nya, mely a valóság s az ő ideája között fennáll, nem tévesztendő össze az azonossággal.

d) További ellenvetés: az ideának több speciesben kellene léteznie, amelyek egymásnak esetleg *ellenmondanak*, pl. Sokrates fiatalból öreg lesz; Sokrates változatlan ideája már most ezt a két, ellentétes, egymást kizáró jelzőt tartalmazná?<sup>19</sup> Ez ellenmondana a principium contradictionis-nak. Költői szólamok Platonnál — mint metaforák: a „részesedés”, „utánzás” — e nehézséget nem szüntetik meg. Nem az egyazon ideában való valamilyen részesedést kell felvennünk, hogy a valóságok hasonlóságát megmagyarázzuk, hanem a *generáció* okozza a hasonlóságot: φανερόν δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διὰ γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας· ἀνθρώπος γὰρ ἀνθρώπον γεννᾷ, ὁ καὶ ἕκαστον τὸν τινά.<sup>20</sup> A mellett: az ideaelmélet értelmében egyazon valóság lényegének több ideában kellene részesednie, pl. az ember, az élőlények, a lények ideájában; de akkor az idea (a lényeg) elveszíti egyszerűségét.

Itt ismét félreértésről van szó Aristoteles részéről. Az idea egyszerűségét nem szünteti meg, ha az több speciesbe, azaz osztályba tartozik. Hiszen pl. az 1 egyszerű marad, bár mind a számok, mind a matematikai tárgyak, mind a tárgyak osztályába tartozik. Sőt minden dolog szükségképen egynél több osztályba tartozik, mert 1. a „dolgok” legegységesebb osztályának és 2. valamely alosztályának tagja. Pl. az ember a mellett, hogy a „dolgok” osztályába tartozik, az „élőlények” klasszisének is tagja. Ami pedig azt a látszatot illeti, hogy a változó dolgok ideája ellentétes s egymást kizáró határozományokkal bír, ez megszűnik a következő megfontolás alapján. Sokrates ideája nem azt az igazságot tartalmazza, hogy Sokrates egyidőben fiatal és öreg — ami egyszerűen nem igaz, s így a róla szóló logizmának nem lehet tartalma, — hanem azt az igazságot (értényességet) jelenti, hogy Sokrates előbb fiatal volt s azután lett öreg. A változatlanóság az ideában *ennek* az igazságnak az értényét jelenti, amely igazság nyilván nem tartalmaz önellenmondást. A



tévedést megint az okozza, hogy Aristoteles nem látta, hogy az idea létezési módja *más*, mint a valóságé.

f) Aristoteles szerint az ideák nem magyarázzák a változó világot, mert nincs „mozgatóerejük”,<sup>21</sup> bár Platon őket a keletkezés okainak mondja.<sup>22</sup> Ámde az ideák örök mozdulatlanságukban nem lehetnek mozgató okok; különben sem azok, ha örökkévalók. Igaz, hogy Platon az ἀγαθόν-t nevezi a lét és igazság principiumának: de a „jó”-nak csak mint *cél*-nak van értelme: ennek azonban az ideák mozdulatlan világában nincs értelme.<sup>23</sup> Itt legfeljebb a „szép”-nek, de nem a „jó”-nak lehet helye.<sup>24</sup> Ez ellenvetés annál gyengébb, mert — maga Aristoteles cáfolja meg. Hiszen Aristoteles szerint az *első mozgató* valami örök mozdulatlan: Isten (Met. XII.), s bölcselőnk meg is jelöli a módját annak, *ahogy* a mozdulatlan is mozgathat: *vágyébbresztés* által: κινεῖ δὲ ὧς ἐρώμενον. És — ez annyira igaz, hogy a változások végső oka csakis valami változatlan lehet, mert — mint ugyancsak Aristoteles mondja — nem létezhet mulandó örökkévaló nélkül: πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος.<sup>25</sup> Azt is ugyancsak Aristoteles cáfolja meg, hogy a Jó csak mint cél érthető: a Jó egyúttal már önála az elérendő célon kívül *önértéket* is jelent: βέλτιον τὸ πρῶτον.<sup>26</sup> Ez a körülmény nem zárja ki, hogy az önértékű végső ἀγαθόν ne lehessen *egyúttal* végcél is az emberre nézve. Sőt éppen Aristoteles mutatta ki, hogy mindezek *Isten mint mozdulatlan végcél* felé törekszenek, s így a változatlan végcél fogalma sem zár magába önellenmondást.

g) *Aristoteles* utolsó ellenvetése,<sup>27</sup> — mely meglehetősen homályos — Platon tanításának ama későbbi, pythagoreus korszaka ellen irányul, amelyben az ideát a *számmal* azonosítja. Miután ezt a stádiumot csak Aristotelesből ismerjük, s az ő elfogultságából fakadó eltorzításait a platonikus tanra nézve ismerjük, a legnagyobb óvatossággal kell az ő idevágó ismertetését is fogadnunk. Ellenvetései itt is valószínűleg félreértésen alapszanak. Ezek közül egyik legfontosabb az, mely szerint a szám egyik

sajátossága, hogy önmagához adva a végtelenségig növekedhet, míg az ideák jellege épp az, hogy egyetlenek és nem ismétlődnek.<sup>28</sup> Továbbá az ideák okai annak, hogy az érzéki világ ilyen, amilyen: ámde a matematikából sem lehet levezetni a valóságot, a mérő kvantitásból a kvalitások határtalan sokféleségét. Különben is abszurdum az ideális számok keletkezéséről szólni, mert ami örökkévaló, az nem keletkezhet.<sup>29</sup> Éppen így a számból a tért sem lehet levezetni: a természetet nem lehet a logikából kifejtetni.<sup>30</sup> Ám Platon tanítása a *háromféle* számról (1. igazi szám, 2. matematikai szám, 3. az érzékelhető szám<sup>31</sup>) sem képes áthidalni a számok és a valóság közti űrt, mert mindhárom esetben megmarad a kvantitás és kvalitás radikális különbsége. Ez azt is jelenti, hogy csődöt mond Platon azon igyekezete is, hogy az ideaelmélettel megmagyarázza a lények sokaságát. E célból ugyanis először is feloldja a sok lényt a tiszta kvantításba, a kvantításokat relációkba. A viszonyokat pedig attribútumokba oldja fel, ezeket attribútumok attribútumába, s így tovább halad a formalizmusban, s mindjobban távolodik a megmagyarázandó valóságtól.<sup>32</sup> Levezetése végül két chimaerikus elvben végződik: a határozatlan (végtelen) kvantitás s e tiszta kvantitás elvont skémáiban, amelyek teljesen üresek.<sup>33</sup>

Aristotelesnek nincs igaza abban, hogy az idea kizárja azt, hogy végtelen sorozat kiindulópontja legyen, mint a matematikai egység. Ellenkezőleg áll a dolog, mint Bolzano kimutatta:<sup>34</sup> végtelen sok igazság van, s minden igazság s így minden logizma (idea) egy végtelen igazság-sornak kiindulópontja. Ha tehát az ideát az érvényességi síkba helyezzük — amint ezt Platon is gondolta, bár még nem tudta ezt világosan kifejezni, — akkor ismét Platonnak van igaza. Az, hogy a kvantitásból nem vezethető le a kvalitás, kétségtelenül igaz, ámde Platon ezt soha nem is állította, mert az ideában *előfeltételt* látott, de az ideák ismeretének oly teljességét sohasem hirdette, hogy ennek nyomán *levezethetnők* mi emberek az ideavilág a priori ismeretéből a valóságot. Sőt ellenkezőleg:



ἀνάμνησις-tana épp azt hirdeti, hogy *szükségünk* van az empiria emlékeztető hatására, hogy az ideákat benne felismerjük, de azt sohasem mondja, hogy az ideák ismerete *születésünk* előtt *teljes* lett volna. Az, amit Platon későbbi pythagoreus korszakában látott, az az, amit Kant a tiszta (matematikai) természettudomány lehetőségének alapjául állít, hogy t. i. a priori matematikai ismeretek nélkül a matematikai természettudomány lehetetlen volna.

Aristoteles polémiája tehát az ideaelmélet ellen az egész vonalon félreértéseken alapszik, amelyeknek gyökere az, hogy míg Platon megsejtette, hogy az idea az érvényesség s nem a valóság síkjába esik, addig Aristoteles polémiája azon előfeltevésen épül fel, hogy Platon az ideákat a *valóság* síkjában helyezte el. Vagyis végelemzésben: Aristoteles létfogalmának differenciálatlansága gátolta meg őt abban, hogy megértse és méltassa Platon ideaelméletét. E félreértések nem abból erednek — mint P. Natorp hirdeti,<sup>35</sup> — hogy Aristoteles a „transzcendentális” szempontot nem értette meg Platonnál, mert ennek belemagyarázása Platonba szintén félreértés és anakronizmus,<sup>36</sup> de mert Aristoteles csak egy[féle] létezőket ismer, jóllehet épp ő az, ki ennek a megdöntésére az első lépéseket teszi, egyrészt az ὄν ὡς ἀληθές s más létmódok megkülönböztetésével,<sup>37</sup> másrészt az „analogia entis” tanának körvonalazásával.<sup>38</sup>

18. Lássuk már most az ideák (logizmák) *rendszer-tani helyére* vonatkozólag az alapvető tételeket. Miután az ideák a logizmákkal azonosak, az igazságok rendszere azonos a logizmák, azaz az érvényességi elemek rendszerével. Nyilván következik ebből, hogy ahányféle logizma-viszony lehetséges, annyiféle ideaviszony is fordul elő az ideák világában. E viszonyok összesége rögzíti meg s így determinálja az egyes logizmák helyét az ideák világában, azaz azok *rendszer-tani helyét* (situsát). Mivel pedig a három logikai alapelvnek megfelelőleg *három* alapvető logizma-viszony lehetséges: *azonosság*, *koordináció* és *szubordináció*,<sup>39</sup> nyilvánvaló, hogy *valamely idea rendszer-tani helyét általában három körülmény határozza meg: az,*

hogy valamely idea mily viszonyban áll 1. önmagával, 2. más egyes ideákkal és 3. az egyetemes, vagyis az osztályt jelentő ideákkal. Lássuk ezeket egyenként.

19. Az azonosság jelenti 1. valaminek önmagával való viszonyát. Az ideák világára vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy az idea rendszertani helyét mindenekelőtt az idea sajátos mibenléte határozza meg. Hogy pl. a „könyv” ideája más helyet foglal el az ideák rendszerében, mint a „hegy” ideája, ezt mindenekelőtt az határozza meg, hogy a „könyv” sajátos mibenléténél fogva emberi működés produktuma, míg a „hegy” természeti tárgy stb. Az azonosság negatív értelme 1. a limitáció, azaz „más”-ság (non-A), 2. a sajátképeni negáció, ami határozományhiányt jelent. Az előbbinek megfelel a diverzitás, az utóbbinak a differencia. A diverzitás a kontradikció viszonyát alapozza meg, a differencia pedig, ha minimális, a kontingencia, ha maximális, a kontrarietás relációját képviseli.<sup>40</sup>

Különös fontossággal bír annak a tisztázása, hogy a diverzitás és differencia, azaz a kontradikció s a kontrarietás miképpen határozzák meg valamely idea rendszertani helyét.

Diverz dolgok azok, melyek egymással a „más”-ság viszonyában állanak, amelyek tehát mibenlétüknél (esszenciájuknál s nem határozományuknál) fogva egymással szemben elhatárolódnak. Hiszen lehet két dolog diverz, amely minden határozományban megegyezik, pl. két egybevágó háromszög. Arra nézve, hogy a diverzitás miképpen határozza meg az idea rendszertani helyét, a következő törvényt formulázhatjuk meg.

a) Két idea rendszertani helye annál közelebb esik egymáshoz, mentől inkább rokon a lényegük.

E „rokonság” csak megnyilvánul a határozományok hasonlóságában, de nem azonos vele. „Hasonlók” ugyanis csak határozományok (kvantitások s kvalitások) lehetnek, de nem a határozományok egységes meghatározója (gyökere), azaz az esszencia. A „rokonság”, mely lényegök között fennáll, legmélyebb alapjában az esszenciák ama mozzanatában gyökerezik, melynélfogva éppen többé-ke-



vésbbé hasonló határozmányokban nyilvánulhatnak meg. A lényeket ugyanis csak határozményaiban ismerhetjük meg: *önmagukban* ismeretlenek előttünk. E törvény illusztrációjául példaként említhetjük a következőket. *Közelebb* áll egymáshoz az ideák világában az „ember” az állathoz, mint a növényhez, a szillogizmus közelebb áll a tételhez, mint a logizmához. A „közelség” és a „távolság” egyenes arányban áll a lényegrokonsággal.

β) *A diverzitás mint kontradikció azt jelenti, hogy az „A” idea lényege kizárja a „non-A” lényegével való azonosságot.*

Különös fontossággal bír, hogy e körülményt világosan felfogjuk. A diverzitás *nem* a határozmányokra, de a lényekre vonatkozik; innen van, hogy lehet két dolog — pl. két egybevágó háromszög — *minden* határozményá közös s mégis diverzek. Megvilágítja e körülményt az, hogy a *principium exclusi tertii vel medii a diverz s nem a differens dolgokra vonatkozik*,<sup>41</sup> mert értelme ez: két kontradiktóriusan ellentett dolog között nincs egy harmadik lehető eset. *Ez nyilván a principium contradictionis-nak, illetve a principium identitatis-nak a korolláriuma.* Mert a principium contradictionis, midőn azt mondja, hogy: *A non est non-A*, már a mindenséget két osztályra tagolja, *A*-ra és *non-A*-ra, akkor már ebben kifejezést nyer, hogy egy *harmadik osztálybeli dolog* lehetetlen, azaz ily harmadik osztálynak nincs helye a mindenségben. A principium exclusi tertii tehát *igazolható* (bizonyítható) a principium contradictionis-ból.

Azáltal, hogy a diverz dolgok (és ideák) egymással a kontradikció viszonyában állanak, [igazolódik, hogy] a különböző ideák között *általában* nincs harmadik eset. Ez pedig nem jelenthet kevesebbet, minthogy minden egyes idea minden más ideával szemben elhatárolódik olyképen, hogy minden más ideával s a tőle diverz ideák összességével szemben egy dualizmust: az „*A*” és „*non-A*” *dualizmusát* alkotja, mely kizárja a tertium lehetőségét. De a mellett az „*A*” és „*non-A*”-ra osztott mindenség egy *egységet* alkot, melynek tagjai „*A*” és „*non-A*”. A

principium exclusi tertii épp azt fejezi ki, hogy a dualisztikus tagolódás *abszolúte érvényes*; gondolkodástanilag kifejezve: abszolúte bizonyos, hogy nincs „A” és „non-A” között *harmadik lehetőség*. Mostani szempontunkból tekintve mindez azt jelenti, hogy az „A” idea helyét a diverzitás szempontjából abszolúte rögzíti a „non-A” ideákhoz való eme limitatív viszonya: azokhoz való *disztanciája* van ezzel megadva.

*γ) A kontrarietás viszonya az idea rendszertani helyét annyiban rögzíti, amennyiben bármely ideát a fokozatskálák valamelyik pontjára helyezi.*

A kontrarietás maximális differencia. A differencia nem a lényegre, de a határozmányra vonatkozik, — ezért szemben a diverzitással, mely csak két dolgot tesz fel, melyek egymással szemben mások, feltesz egy *harmadik* dolgot is: a nemet vagy fajt, vagy legalább is valami akcideniciát, *melyben* különbözik egymástól a két dolog,<sup>42</sup> — mely kétféle lehet: *kvantitatív és kvalitatív*. Mindkettő fokozható. Mindebből az következik, hogy akár a maximális differencia két idea között (a kontrarietás), akár a minimális differencia a kettő között (kontingencia, érintkezés) *rögzíti* az ideát az ideák rendszerében egy bizonyos pontra. E rögzítettség feltétele általában az, amit a corollarium serierum-nak nevezünk,<sup>43</sup> mely szerint minden dolog (s így minden idea is) valamely sorozatnak tagja. Ez épp abból folyik, hogy minden dolog határozmányokkal bír, minden határozmány pedig fokozható, s e fokozatosság mértéke szerint valamely *határozmányskálának* egy bizonyos pontját foglalja el. Az egymástól való disztanciát két idea között itt épp az határozza meg, hogy ugyanazon határozmányt mily mértékben bírják. Ám ez mértékegyeséget tesz fel, melynek homogénnek kell lennie avval, *aminek* a mértéke.<sup>44</sup>

Míg tehát a limitáció viszonya *elhatárolólag* — tehát *negatív* — határozza meg az idea rendszertani helyét, addig a kvalitatív skálában való elhelyezkedés az idea szituszát *pozitív* értelemben determinálja.

*δ) A negativitás a limitációval szemben nemcsak el-*



*határolódást, de valamely határozmány hiányát is jelentvén, az idea mint negatívum a megfelelő pozitív idea mellett bírja rendszertani helyét.*

A limitáció s a negáció szituszmeghatározó szerepében az az érdekes, hogy általa valamely idea *önmagához* kerül közelségi viszonyba, de ezt a viszonyt az a tartalom határozza meg, ami *más* ideában van. Pl. a „felhő” idea limitatívuma a „nem-felhő”, ami *minden* ideában megvan, kivéve a „felhő” ideát. Viszont a „nem-fekete-felhő” negatívuma minden más „felhő” (amelyből hiányzik a fekete-ség), tehát a szitusz-meghatározó tényező is *másban* van. Általában áll azonban, hogy *mindegyik idea mint szitusz-meghatározó tényező minden más ideában jelen van*. Ezt a körülményt az *idea relatív ubikvitásának* nevezzük.

20. A koordináció mint szitusz-meghatározó tényező annak az általános törvényszerűségnek hódol, hogy: *valamely idea rendszertani helye minden oly igazság-tétel, melyben az akár alanyként, akár állítmányként, akár más logikai alkatrészként szerepel*. E körülmény azt jelenti, hogy egyazon ideának *több* rendszertani helye van. Pl. az „összeesküvők” idea egyaránt bír szitusszal a következő két tétel révén: 1. „az összeesküvés titkos szövetkezés” és 2. „Wesselényi és társai összeesküvést szöttek.”

21. A szubordináció logizmaviszonya által meghatározott idea-szitusz általános törvényszerűségét a következő tétel határozza meg. *Valamely idea rendszertani helyét az idea egyéni tartalmán s lehető alany- és állítmányvoltán kívül meghatározza azon osztály, melynek tagja. Mivel pedig az osztály maga is idea, ez más szóval azt jelenti, hogy az idea rendszertani helyét a más, átfogóbb ideáknak való alárendeltség is meghatározza*. Ez azt teszi, hogy az ideák világa hierarchikus rendszert alkot, mellérendeltség mellett alárendeltséget is mutat. E hierarchiának alapsajátossága azonban az, hogy 1. *tartalmilag polikefalisztikus*, 2. *megalapozottság* szerint azonban *monokefalisztikus*. *Monokefalisztikus* az oly rendszer, melynek egy autonóm legfelsőbb tagja van, melynek minden többi tag alá van rendelve; *polikefalisztikus* pedig



az a rendszer, melynek *több* autonóm legfelsőbb tagja van, mely már nincs alárendelve más tagnak. Tételünk azt mondja, hogy *tartalmilag* az ideák rendszere polikefalisztikus, azaz több *elemi* tagjáról mutatható ki, hogy sajátos, egymásból levezethetetlen tartalommal bírnak; ilyenek pl. az igaz, a jó s a szép, a lét alapeszméi. Ezek legalább *emberi* szempontból egymásra tartalmilag nem vezethetők vissza. Ellenben valamennyinek *végső előfeltétele a Jó eszméje*, mely *protoidea* (16. §.), s így pre-szuppozicionális szempontból az ideák rendszere, amennyiben azt mi emberek megismerjük, monokefalisztikus.

22. Végül két leegyetemesebb törvényszerűség mutatható ki az ideák rendszerében, ú. m. a) *minden ideának végtelen számú oly tényezője (determinánsa) van, mely rendszertani helyét megállapítja, és b) az idearendszer három dimenziójú, azaz: mélység-, hosszúság- és magasság[a van], melyet a három logikai alapelv határoz meg.*

Az első tétel nyilván abból következik, hogy végtelen számú idea s ugyancsak végtelen számú igazság van.<sup>45</sup> Mivel pedig minden igazság minden igazsággal összefügg s így minden igazság, bármily közvetve is, de minden más igazságot meghatároz, azaz jelentését befolyásolja, mi sem természetesebb, mint az, hogy bármily idea s bármely igazság rendszertani helyének is végtelen számú determinánsa van.

A *második* tétel nemcsak metaforikus jelentőségű. Mert azáltal, hogy minden idea s így minden igazság önmagára a végtelenig leképeződik, azaz egy-egy végtelen igazságsorozat kiinduló pontja, az idearendszer minden pontjában *végtelen mélységet* nyer. Annak következtében pedig, hogy minden idea minden ideával összefügg, egy *síkszerű*, vízszintes ideafelület keletkezik, mely szintén végtelen kiterjedésű. E horizontális tagozódáson kívül van azonban egy *vertikális* tagozódás is az ideák világában az *osztályozottság* szempontjából. Ez a *magassági* dimenzió abban különbözik a két előbbtől, hogy *véges*: van egy legfelsőbb osztály (az *ἀγαθόν*), melynek minden



más idea alá van rendelve. A mélység nyilván megfelel a principium identitatis-nak, a szélesség a principium cohaerentiae-nek, s a magasság a principium classificationis-nak. Ezzel szemben az igazság három *iránya* (pozíció, negáció, limitáció) *nem* hozható az idearendszer három dimenziójával párhuzamba, mert hiszen az igazságirány *mást* jelent, mint az ideavilág három mérete.

23. Mielőtt az idea elméletét elhagynók, arra kell törekednünk, hogy azt más, hasonló tárgyú teóriáktól élesen elkülönítsük, ami a mi álláspontunkat is jobban fogja kidomborítani. Mivel Platon ideaelmélete igen homályos, a vele való egybevetést mellőzzük, s csak a legújabb ideaelméleteket vesszük szemügyre. E célból *három* teóriát választottunk: Lotze, O. Spann és B. Bauch idevágó tanításait.

Lotze találóan mutat arra,<sup>46</sup> hogy a plátói idea [jelent] *érvényességet*, s ezen felül a változatlan *lényegét* s az *egyetemességet* is [jelenti]. Azáltal ismerünk meg igazságokat, hogy ily, a változástól ment, önmagával lényegében azonosnak maradó tartalmakat (pl. fehér, fekete) ismerünk meg, melyek az érzéki világ minden változása mellett is változatlanul megmaradnak. Fennállási módja az *érvényesség*, melyet más, elemibb fogalomból nem lehet levezetni (512. l.); ez különbözik a valóságtól s jelenti a gondolkodásunktól való függetlenséget. „Nichts sonst wollte Platon lehren, als . . . : die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Außenwelt, als *dessen* Art zu sein, sich bestä-tigen; die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Teilnahme an ihnen sie in dieser Außenwelt zur Erscheinung bringen, oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben. Aber der griechischen Sprache fehlte damals und noch später ein Ausdruck für diesen Begriff des Geltens“ stb. [513. l.]. Ebből az ideajelentésből magyarázza Lotze a plátói idea látszólag egymással ellentétes határozmányait. Ebből a magyarázat-

ból világítja meg Aristoteles idea-bírálatának félreértéseit is, melyeknek gyökere, hogy Aristoteles a plátói ideákban is valóságokat, tehát az érzéki világ merő megkettőzését látta.

Szemmel látható, hogy Lotze ideaelmélete megegyezik lényegében azzal a tanítással, melyet mi fentebb kifejtettünk: *nála is az idea lényegileg az érvényes igazságtartalmakat jelenti*. Mindazonáltal nekünk talán sikerült e tanon túlhaladva azt gazdagítani. Lotze ugyanis ritka mélységgel csak megrögzíti az idea jelentését s felvevéseinek szükségességét mutatja ki, de *nem kutatja az idea-világ benső törvényszerűségét*. E hiány oka épp az, hogy az igazság tiszta logikai teóriájának programját még nem látja. Ez irányban tettünk a fennebbieken kísérletet.

24. Új vonást visz be a modern ideaelméletbe O. Spann. Spann metafizikájának<sup>47</sup> főcélja a létezésnek oly fogalmát megállapítani, mely két végiggondolhatatlan véglet között hajózzék el. Az egyik kikerülendő szirt az eleaták merev és változatlan létfogalma, mely a változás tényét sohasem tudja megmagyarázni. A másik Herakleitosnak ugyancsak használhatatlan létfogalma, mely a változatlant nem képes megfejteti. E két véglet kiegyenlítését Spann abban látja, hogy a létezőt oly *tagolt egésznek* fogjuk fel, melyet két *alaptétel* jellemez legjobban, ú. m. 1. Das Ganze als solches hat kein Dasein, 2. Das Ganze geht in den Gliedern nicht unter.<sup>48</sup> Lássuk ezt tüzetesen.

Minden létező egész-jellegű: Alles Sein ist nach ganzheitlicher Art (31. 1.). Ám: „1. Das Ganze als solches hat kein Dasein, 2. es wird in den Gliedern geboren, 3. *darum* ist es vor den Gliedern, 4. es geht in den Gliedern nicht unter”. Az egész *mint ilyen* érzékileg sohasem jelenik meg. Az egész *logikailag* előzi meg a tagokat.

A kategóriák alapja az a tétel, hogy „das Ganze stellt sich in den Gliedern dar” és „das Ganze [geht] in den Gliedern nicht unter”. Az *elsőből* fakadó kategóriák a „Kategorien der *Ausgliederung*”, a másodikból következnek pedig „die Kategorien der *Rückverbundenheit*” (34. 1.). A rendszer a következő:



*Kategorien  
der Ausgliederung:*

1. Ebenbildlichkeit.
2. Rang.
3. Leistung.
4. Umgliederung.
5. Entfaltung.
6. Schicksal.\*
7. Junggeborenheit.
8. Abstammung.

*Kategorien  
der Rückverbundenheit:*

1. Selbstfremdheit und Identität.
2. Unberührbarkeit der Glieder.
3. Zentripetalität.
4. Gezweigung.

Am az „Ausgliedern” nem egyéb, mint „Schaffen”, vagyis *„alles Sein ist Schaffen aus Geschaffen-Werden”* (45. l.). Alapvető tétel, hogy: „Was sich im Schauen angesammelt hat, bricht im Wirken aus. Alles Schaffen und Wirken ist die Frucht des Geschaffenwerdens oder Schauens” (54. l.). „Nemcsak Isten österemtése semmiből való teremtés, de minden teremtés az” (59. l.). E megállapításokon épül fel Spann ideaelmélete. Az idea ugyanis nem egyéb. Megállapítja, hogy „jede metaphysische Auffassung des Seins, indem sie das Sinnliche in einem Übersinnlichen verankert sieht, notwendig zur Annahme der ‚Idee‘ führt — denn diese ist nichts anderes als die übersinnliche Schaffenskraft, die über oder in den Dingen waltet” (449. l.). Ily ideák létét fel kell vennünk, mert egyetemességek jelenléte az empiriában kétségtelen: hiszen maga a „természeti törvény” uralmának elismerése evvel a jelentéssel bír (485. l.). Ez viszont csak úgy magyarázható, ha a tapasztalati világot „Aufbau von Ganzheiten”-nek gondoljuk (ib.). Am maga az átöröklés ténye mutatja, hogy az egyetemességet nemcsak beosztási skémának, de olyasvalaminek kell tekintenünk, ami *meghatározza* a valóságot (bestimmend): e pontra elérve *már felvesszük az ideákat*. Mert ideák létét felvenni annyit tesz, mint „vom bloß formell-verfahrenmäßigen und vom bloß gefügemäßigen Begriffe der Ganzheit (dem Struktur-begriffe) zu dem Begriffe der Ganzheit als einer ontologischen Wesenheit fortschreitet” (487. l.). Ez alapon azt

kell mondanunk, hogy mind az organikus világ, mind a társadalmi-történeti világ „stellte sich als ein Inbegriff von wirksamen Ganzheiten oder Ideen dar” (487. l.). Tehát az anyagi világnak is valami anyagontúli-ban van gyökere, épp az eszmék világában (501. l.). E kapcsolat leginkább az *életben* lép fel, mert „Leben ist die Kommunikation des Geistes mit dem Immateriellen der stofflichen Welt” (502. l.). Ha az idea *általában* a természet bensőségével a vegetatív jelenség, ennek fokozott formája a szenzitív élet (503. l.). A természet gyökere azonban *nem* az idea, mert formáiban s lényegében önmaga nyilvánul meg: az ideavilág azonban *bennelakik* a természetben, s az *élők világában* lép a jelenségvilágba (505. l.). Ezért csak az élőlényeknek vannak ideáik, az élettelen dolgoknak nincsenek (507. l.). Az ideavilág chorismosának nehézségei megoldást nyernek az *egésznek* a fogalma (Begriff der Ganzheit) által, mely immanens és transzcendens egyidőben az empirikus világra nézve (509. l.): „die Idee verhält sich daher zu den Dingen, wie das Ganze zu seinen Gliedern” (511. l.). Ez teszi lehetetlenné a nominalizmust is. A *μετέξις* nehézségei is megoldást nyernek itt: részesedni az ideában annyi, mint az „egész” tagjának lenni (514. l.). Mind a fajról, mind az egyesről *van* idea, de csak „im gliedhaften Sinne” (516. l.). Minden dologról *van* idea, amely *igazi egész*, vagyis csak a szellemi lényekről s az organikus természet élőlényeiről (517. l.). Az egyes dolgok „sind keine Versammlungsorte der verschiedensten Ideen, sondern sie sind Glieder” (521. l.). Az emberi közösségekről való ideák (állam, emberiség) egyúttal a *helyes* állam, az *igazi* emberiség tartalmát is mutatják. (521. l.). E tanítás megmagyarázza egyrészt az „eductio formarum” nehézségeit (524. l.), másrészt a principium individuationis alapját. A *faj* is *individuális*, s a legteljesebb Ganzheit: Isten leginkább individuális (527. l.). Ez alapon megszűnik a „harmadik ember”, s a „megkettőzés” nehézsége is a platói eszmetanban.

Az ideavilág struktúrájára az vet fényt, hogy „die Idee (ist) die Ganzheit in ihrem Vorsein genommen”...



oder „das Vorsein der Ganzheiten in ihrem nicht ausgegliederten Zustande“ (532. l.). Jellemző vonása az „Unermüdlichkeit”: az idea folyton és fáradhatatlanul terem (538. l.). Az ideák világa valóban *κοινωνία τῶν γενῶν*. Az ideák Isten örök gondolatai, s a mellett tagolt *κόσμος νοητός* -t alkotnak. A megismerés alapja, hogy az emberben örök ideák nyilvánulnak meg, ezért „der Mensch muß in sich gehen, um zu erkennen“ (550. l.). Ez *augustinusi tanítás Spannál*. Hisz az ideavilág az érzéki világ benső igazsága, s a megismerés nem más, mint „ein Leben in der Idee“ (551. l.). Az igazság nem merő külső megegyezés gondolataink s a lét között, „sondern die Wahrheit ist eine aus unsere Gliedhaftigkeit in der Ideenwelt geschöpfte, eine durch innere Gezweigung erworbene Mitwissenschaft mit der schaffenden Idee der Dinge selbst“ (551. l.). Ezért a megismerés nem pusztá logikum, hanem benne fogalom és élmény, ismerés és szeretet, értelem és kedély szerves egysége [van meg] (552. l.). Az ideák „schaffende Urmächte”: létsíkjuk a „Vorsein”-je a „Ganzheit”-oknak (556. l.).

O. Spann ideaelmélete, mint egész metafizikája, a modern filozófiai irodalom egyik legmélyebb terméke. Helyeseljük ama tanítását, hogy a létező mindig az önkifejlés csíráját, azaz érvényesülés gyökerét jelenti. Már ezt jelenti voltaképpen minden létezőben az esszencia s az egzisztencia dualizmusa. E leibnizi gondolatnak már korolláriuma Spann ama tétele, hogy a létező mindig *totalitás*, lévén az „egész” más szó a *teljességre*, vagyis a lényeg-érvényesülésre.

E ponton azonban utaink elválnak. Mert mindez viszont nem jelentheti azt, hogy minden létező részekben tagolódik ki, mint bölcselőnk gondolja. Ez csak a *relatív létezőre* állhat, mert hiszen részekkel bírni annyit tesz, mint összetettnek, tehát a részektől függőnek lenni. Ellenben az *abszolút létezőre* ez nem állhat, mert épp abszolút volta zárja ki az összetettséget, vagyis a részektől való függést. Mivel pedig ahol relatív létező van, ott abszolút létezőnek is kell lennie, *helyesebben a relatív létező konstataciója egyúttal abszolút létező konstataciója is je-*

*lenti*,<sup>49</sup> a részekbe való kitagolódás nem állítható *minden* létezőről: csak a relatív létezők összeségéről (a világról), s nem az abszolút létezőről (Istenről). Ezért Spann teológiája is elhibázott, mely Istent a legfőbb *totalitásnak* fogja fel a világgal szemben.

Spann metafizikájának másik differenciálatlan alapfogalma az *egész* és az *egyetemes*. E kettőt felváltva használja, amit eléggé bizonyít az, hogy a *totalításokat* minden téren felmutató filozófiáját nem „totalizmus”-nak, de „univerzalizmus”-nak nevezi. Holott e kettő távolról sem azonos: ami *egész*, pl. állam, egyed, az még nem *egyetemes*. Hiszen ez utóbbi jelző csak *igazságokra* s *nem valóságokra* alkalmazható. Épp mert Spann a totalitást összezavarja az universale-val, nem látja az utóbbi létmódjának: az *érvényességnek* más létmódokkal (az exisztenciával s a relációk létével) szemben fennálló különbségét.

Röviden tehát: Spann igen érdekes és újszerű ontológiája csak a *világra* áll, de nem *Istenre*. Ideaelméletét is ennek megfelelőleg kell revízió alá vennünk. Mert az igazság létmódját: az érvényességet nem látja a maga specifikus voltában, ezért az *ideák* létmódját sem láthatja kellőképpen. Mi felismertük, *hogy az idea igazságelem, s ezért igenis minden dolognak van ideája, mert minden dologra s annak minden mozzanatára érvényesek örök igazságok*. Spann ellenkező tanítása tehát téves. Ámde viszont nem téves az a tétele, *hogy az élőlényeknek s a szellemi lényeknek van teremő ideájuk*, azaz oly ideális totalitásuk, amely e totalitás megvalósulása *előtt valamiképpen fennáll*, épp mint megvalósítandó céltartalom. Mert valóban e lényeknek van „eszméjük”, *amelynek* megvalósulására kell törekedniök. Azonban e „teremő ideák” csak az ideák *egyik fajtát* képviselik: az ideákat (=igazságelemeket), *amennyiben azokat ideáloknak* tekintjük, amelyeket meg kell a lénynek valósitania. Az ideák mint igazságelemek is *mindig* úgy tekinthetők, mint Isten teremő gondolatai, melyek örökkévalók azoknak a valóságokban történő kisebb-nagyobb mértékű megvalósulásával szemben.



25. *B. Bauch* elmélete az ideákról az újkantiánus gondolkörben született meg. Az idea szerinte nem valóság, már egyetemességénél fogva sem lehet az. Ezért az idea nem is tagja a valóság kölcsönhatás-szövedékének.<sup>50</sup> Mindazonáltal a valóság szerkezetében kell annak okát keresni, hogy a valóságból az ideára jutunk. E sajátság a hasonlóság és hasonlótlanság (Ungleichartigkeit), amit a valóságok között találunk (42. l.). Az ideákat nem „valóságos lét”, de „ideális lét” illeti meg, aminőt már a középkor megpillantott az „essentia” és „existentia” megkülönböztetésével. Ily ideális léte a matematikumban ismerünk, valamint a logikumban (51. l.). Ezek bár nem valóságok, azért nem „semmik”. Az ideális lét „ist' nicht etwas Seiendes, sondern Funktion und als solche Grundlage und Voraussetzung des Seienden” (75. l.). Épp ezért a megismerő számára az nem áthatolhatatlan, nem megismerhetetlen.<sup>51</sup> Bauch azonban ebből — sajátos szubjektivistikus kisiklással — azt következteti, hogy tehát szó sem lehet oly abszolút létező megismeréséről, amely vele szemben áll. *Az ideális lét, mint a szubjektivitástól független fennállás, tehát nem kielégítő fogalom* (82. l.). Ebből folyólag a lét merev dogmatikus fogalma valójában feloldódik vonatkozásokban (Beziehungen): „und in der Beziehung haben wir auch den Grundcharakter der Idee gewonnen” (83. l.). E vonatkozások „Geltungsbeziehungen”, „und um ihrer gegenstandskonstituierenden Bedeutung willen nennen wir sie Geltungsbeziehungen” (85. l.). Az idea is úgy jellemezhető, hogy az „objektive Geltungsbeziehung”, amiből azonban éppen nem következik, hogy viszont „jede objektive Geltungsbeziehung auch schon Idee ist” (87. l.). *Kategóriák és fogalmak* ily „érvényvonnatkozások” a nélkül, hogy ideák volnának. Az idea *regulatív* s nem konstitutív tényező (mint a kategória), de ez még nem adja meg fogalom és idea legmélyebb különbségét (94. l.). A helyes kifejezés az, hogy kategória s fogalom csak konstitutívek, az idea pedig konstitutív és regulatív egyszerre. A fogalmak rendszerében ugyanis fellép „eine über jeden Begriff als solchen hinausgreifende



und zugleich auf sie alle übergreifende neue Beziehung hervor. *Diese als solche charakterisiert die Idee*" (103. l.). *Az idea fennállási módja az érvényesség.* Ámde az érvényesség fogalma tágabb körű, mint az ideáé: az idea érvényes, de nem minden, ami érvényes, eo ipso idea. Az érvényesség vonatkozást (Beziehung) jelent, s ami vonatkozik, az érvényes is (107. l.); ez a „tárgynak" (Gegenstand) is előfeltétele: a tárgyak feltételei nem lehetnek maguk is tárgyak. A végső előfeltétel tehát úgy „über-subjektiv", mint „übergegenständlich" (115. l.): azt jelenti Platon tana, hogy az idea ἐπέκειναι τῆς οὐσίας van (ib.). Az idea s a dolgok viszonya tehát egyaránt transzcendens, mint immanens. Geltung és Beziehung szorosan kapcsolatosak, bár különbözőek: az érvény maga azonban nem „Beziehung", de annak előfeltétele: „das ‚Sein‘ der Beziehung ist also Geltung" (118. l.). Az érvény tagadhatatlan: hiszen minden tagadás már érvényességet tesz fel; az érvény időfeletti. Az idea s a fogalom nem azonosak. *Az idea ugyanis a „fogalmak egésze", azaz maga az igazság* (146. l.), *amely előfeltétele minden létnek.* Az idea mint lényeg nem lényeg (Wesen) a tárgy értelmében, mert hiszen lényege minden tárgynak (149. l.). Az idea értékcharaktere független bármely alanyra való vonatkozástól (169. l.). Az idea s az *En* viszonyát szerzőnk úgy határozza meg: „Das Ich ist also nicht ein abgesondert existierender Geist neben der Idee, der sich der Idee bloß bewußt wäre. Vielmehr ist das Ich die Idee selbst in ihrer synthetischen Bedeutung und ihm gegenüber das Bewußtsein sekundär, indem das Ich sich selber auf sich selbst synthetisch bezieht" (249. l.). Sőt: „An sich" ist die Idee das System der Begriffe als Ich (253. l.). Ez utóbbi nyilatkozat világosan mutatja Bauch ideaelméletének mély különbségét a mi álláspontunkkal szemben. *πρῶτον ψευδός*-a ugyanaz, mint az újkantizmusé általában, t. i. egy téves diszjunkció, mely Kantra megy vissza. Kant ugyanis minden fejtegetésében abból indul ki — amit sohasem igazolt, — hogy ha a megismerés a megismerő alany szintetikus tevékenységének produktuma, akkor az



ismereti tárgy *teljesen* szubjektív. Azt az eshetőséget Kant elfelejtette kérdezni, hogy bár a megismerés tárgya az alanytól *függetlenül* áll fenn, *mégis* szubjektív szintézissel ismertetik meg: csak *utánaképeztetik*, de nem teremtetik az alany által. Abból ugyanis, hogy a tér és idő *a priori* és szubjektív szemléleti formák, s abból, hogy a gondolkodás által való megismerés valóban gondolkodásunk *a priori* funkciói (kategóriái) által történő feldolgozás, még éppen nem következik, hogy egyúttal nem állhat fenn a tér és idő, mint a valóság objektív létezési formája, s hogy egyúttal nem lehetnek a kategóriák a dolgok objektív osztályai. Pedig: nemhogy ez eshetőséget ki kellene zárunk — épp ellenkezőleg: e *megegyezést* a szubjektív ismerési formák és funkciók, és az objektív világ objektív formái között *fel kell tennünk*, hogy a megismerés lehetőségét megmagyarázhassuk. Sőt e megfelelést *be is bizonyíthatjuk* abból, hogy a logikai alapelvek érvényének van mind az alany, mind a tárgy alávetve, s *ezért* egyezik meg struktúrájuk. A logikai alapelvek abszolút érvénye ugyanis kimutatható abból, hogy az abszolút érvény tagadása önellenmondó, azaz *felteszi* a logikai alapelvek abszolút érvényének elismerését. Az érvény pedig kizárja az érvény bármely korlátozását, azaz képtelenség azt mondani, hogy az igazság érvénye „függ” *valamely szintézistől*, tehát az Éntől — hiszen a szintézis s az *En felteszik az igazság érvényét, mely túl van a szubjektum és objektum dualizmusán, mert magának e dualizmusnak is előfeltétele*. Mindebből pedig az következik, hogy az igazság, s így az idea (mely Bauchnál is azonos), nem függhet *semmiféle Éntől s előfeltétele magának az Énnel is*. Bauch tehát ott hibázza el az idea elméletét, hogy e szubjektívisztikus tévedéstől nem tud szabadulni, amely tévedése viszont abban gyökerezik, hogy a Kant-féle téves diszjunkciót elfogadja, vagyis abból, hogy a megismerés szubjektív szintetikus tevékenység, azt következteti, hogy az ismereti tárgy is *produktuma* teljesen e szubjektív tevékenységnek, — holott premisszáiból csak annyi következik, hogy a megismerés szubjektív tevékenységgel való



*utánaképzése annak a logikai rendnek, mely előfeltétele mind az objektumnak, mind a szubjektumnak.* Csak itt derül ki, hogy milyen képtelenség „teremtő megismerésről” szólni: az ily tevékenységet művészi alkotásnak nevezzük (mely esztétikai értékeket tevékenységgel ismer meg és ismertet meg), de *megismerésnek* nem mondható: ennek fenomenológiai lényege ugyanis az, hogy *valami adottat* ragad meg. Ezért a „tárgyalakítás”, amelyről a szubjektivizmus beszél, csak belemagyarázás: a megismerés *élményében* ennek nyoma sincs. Például a kategóriákat, (hogy e toll *milyen és mekkora*), a toll *objektív határozmányaiként* ragadom meg, s evvel eo ipso amaz objektív osztályokat (kategóriákat) is megragadom, melyekbe a toll *tartozik*. „Szubjektív kategóriákkal való alakítás”-nak itt nyoma sincs: Kant erőltetett elméletének — a kategóriák transzcendentális szkematizmusáról — a megismerés-élményben nyoma sincs.

Összefoglalólag: *Bauch* ideaelmélete a helyes és a téves megállapítások szövedéke. Igaza van abban, hogy azonosítja az ideát az igazsággal, de téved, ha ebből kifolyólag az *En* szintézisétől elválaszthatatlannak tartja az ideákat. Talán e szubjektivisztikus előitélete gátolja abban, hogy az ideák hierarchiájának s belső struktúrájának kérdését csaknem teljesen elhanyagolja.

26. Hogy az ideaelmélet kellőképpen kialakuljon, számos előítélettel kell előbb megküzdenie. Egyik ilyen előítélet az, hogy az idea a tapasztalásból „elvonás” által nyerhető. Ennek esik áldozatul *Somogyi József*.<sup>52</sup> *Somogyi* is szükségesnek tartja *ideális tárgyak* felvételét. Ilyenek a *matematikai tárgyak*, melyek sem nem empirikus tárgyak, sem pszichikai realitások. Éppígy ideális tárgyak a matematikai tételek és törvények is. Hasonló objektumok a logikai tartalmak, a negatívumok (pl. nem-ember) s a lehetetlenségek is. Az ideális tárgyak nem eszmények, tökéletes lények, de az értékek sem ily ideális tárgyak. E tárgyak *létezési módjára* fényt vet, hogy azokkal szemben nem járhatunk el önkényesen, tehát azok adva vannak, azokhoz *alkalmazkodnunk* kell: számukra *sajátos*



*ideális létezést* kell felvennünk. Az ideális tárgyak e létezési módja tér és időmentességet, tehát változatlanságot jelent, mely nincs oksági kapcsolatban a reális tárgyakkal, ha realizálódhatnak is.

Az ideális tárgyak *megismerését* Somogyi abban látja, hogy megismerni csak azt tudjuk, ami valamilyen kapcsolatban van érzékszerveinkkel(!) (37. l.), amik valamilyen módon összefüggenek a tapasztalati realitással. Az ideális tárgy mindig reális létezőben adódik számunkra, ezek révén ismertetnek meg az ideális tárgyak. Somogyi ebből azt következteti, hogy a realitásból is ismertetnek meg: a tapasztalati adottságból emeljük azt ki *elvonás* által. Az ideális tárgyak nem új adottságok a realitás mellett. Az absztrakció első foka bizonyos mozzanatoktól való eltekintés. A második fokon már az individuálistól is eltekintünk (41. l.), s végül csak logikai tartalmát, értelmét, jelentését vesszük tekintetbe. Csupán absztrakcióval azonban még nem jutunk el az összes ideális tárgyakig, pl. a komplex számokig: itt a definíció, konstrukció s kombináció egészíti ki az elvonás munkáját. Az ideális tárgyak nem állanak önálló tárgyként a valósággal szemben (47. l.), mert „az ideális tárgyak feltételezik a reális létezőket, melyekből azokat absztraháljuk és a tudatot, mely az absztrakcióra képes” (43. l.). Somogyi elmélete egy összetévesztésen alapszik: összetéveszti az ideák *ratio cognoscendijét* azok *ratio essendijével*. Abból, hogy a tapasztalás révén ismerjük meg az ideális tárgyakat, nem következik, hogy azokból is ismerjük meg. Ez annál kevésbé lehetséges, mert semmiféle absztrakció sem hozhat valamit ki abból, amiben az nincs meg. Teljesen téves ugyanis Somogyi azon állítása, hogy „bármely ideális tárgy maradék nélkül felbontható oly elemekre, melyekhez értelmünk a (külső vagy belső) tapasztalás útján jutott”. Mert az oly fogalmak, mint érvényesség, végtelenség, örökkévalóság, oly tartalommal bírnak, melyek a valóságban, mely realitásokat, végességet s időbeliséget mutat, nem fordulnak elő. E tartalmakat az empiria *indítékára* hirtelen *megpillantjuk*, (ráébredés; l. a köv. feje-

zetet), de nem a tapasztalás tartalmából fejtjük ki. A végesnek semmiféle nagyítása nem vezet a *végtelenség* fogalmára, hanem csak a *határtalanság* koncepciójára, az időnek bármely képzeleti megnyújtása sem vezet az örökkévalóság fogalmára, hanem csak az *igen hosszú* időre, az empirikus valóság fogalmából semmiféle elvonás sem hozza ki az *érvényesség* fogalmát, — mert hiszen ezek *nem fokozatilag*, de *lényegileg* különböző tartalmak, *minőségileg* különböznek a valóságban feltalálható tartalmaktól. E téves aristotelikus-tomisztikus elmélet a platonikus-augustinusi ismeretelmélettel szemben csak azáltal keletkezett, hogy ez utóbbi eddig teljesen kidolgozatlan, s nagy megalapítói csak egy-két alapmozzanatát ismerték fel. Ezért az ideaelmélet biztosítása megkívánja, hogy az ideák megismerésének s általában a megismerésnek elméletét az eszmék szempontjából tüzetesen kidolgozzuk. Előbb azonban magát az ideaelméletet kell végiggondolnunk, ami az *Abszolútum*-ról szóló tan kiépítésére vezet.

### III. Az Abszolútum.

27. Abból indultunk ki, hogy a valóság bárminő s bármelyfokú megismerése felteszi valamely *változatlan* és *örök* tartalom ismeretét, amelyhez viszonyítva ismerhetjük meg a valóságot épp változónak és mulandónak. Ez irányú nyomozásunk az *ideavilág felfedezésére* vezetett az *igazság* eszményén keresztül, mely előfeltétele a tapasztalásnak, azaz a valóságismeretnek. Ily módon útban vagyunk annak az igazolása felé az empiria szempontjából, hogy „nincs relativum abszolútum nélkül”, azaz nincs változó változatlan, mulandó örökkévaló nélkül. Hogyan lehetne rend a világban — kérdezi Aristoteles,<sup>53</sup> — ha nem léteznék valami örökkévaló?

Ez örökkévalót az *igazságok* örök rendszerében s azok elemeiben: az *ideákban* találtuk meg. *De vajjon elértük-e ezzel a keresett Abszolútumot?* E kérdésre csak úgy tudunk immár válaszolni, ha egybevetjük az *Abszolútum fogalmának tartalmát* az *igazságok*, illetőleg az



*ideák világának fogalmával. Ez a legközelebbi feladatunk.*

28. „Abszolútum“-nak azt a dolgot nevezzük, mely semmi tekintetben sem függ más dologtól: sem ontológiai, sem logikai, sem értékelméleti szempontból. *Relativum* viszont mindaz, ami *bármely* tekintetben is függ más dologtól, amit valamiképpen (logikai, ontológiai, értékelméleti) vonatkozásban meghatároz valami más dolog. Az Abszolútum tehát lényegére nézve *definíálhatatlan*, azaz más fogalmakból, melyek őt meghatároznák, nem magyarázható. Csak arra kell szorítkoznunk, hogy azt *elkülönítsük* a többi dologtól, azaz a relativumoktól. *Ezt* tettük a fenti körülírásban.

29. *Létezik-e* ily Abszolútum? Létezését voltaképpen már akkor elismertük, midőn relativumokat állapítunk meg. Mert nincs relativum Abszolútum nélkül, lévén relativum *épp az*, ami valami abszolúthoz viszonyítva függő, azaz relativ. Ha az Abszolútum létének kimutatását hagyományos néven *istenbizonyítéknak* mondjuk, azt kell mondanunk, *hogy a relativumok, azaz a valóságot alkotó egyes valóságok elismerése már istenbizonyíték*, mert ez involválja valami Abszolútum létének elismerését, *melyhez* viszonyítva relativum a valóság. Más szóval: ugyanaz a bizonyosság, mellyel a tapasztalati valóság létét elismerjük, egyúttal az Abszolútum létét is azzal egyenrangú bizonyossággal ruházza fel. *Az istenbizonyítás nem egyéb mint végiggondolt tapasztalás, azaz az Abszolútum létét közvetett empirikus bizonyítás révén ismerjük fel.*

30. Az Abszolútum legalapvetőbb határozmányainál fogva, hogy t. i. teljesen független minden más dologtól, *lényegében s létmódjában* is örökké ismeretlen marad számunkra. Még pedig azért, mert 1. a *lényege* valamely dolognak csak *annyiban* lehet ismeretünk tárgya, amennyiben az megnyilvánul. Voltaképpen csak *lényegre mutató ismérveket* ismerünk meg, pl. a szubsztanciáról azt, hogy az öntevékeny valóság; de a lényegét, amennyiben az nem nyilvánul meg, ismeretünkkel nem ragadhatjuk meg. A potiori áll ez az Abszolútumról, mely különbözik a relativumoktól ez utóbbiak legalapvetőbb hatá-

rozmányai szempontjából, amennyiben t. i. a relativumokkal szemben teljesen *független*. Mindazonáltal *kell* közös vonással bírnia a relativumnak s az Abszolútumnak, különben az előbbi nem mutathatna az utóbbira. Relativum és Abszolútum az ellentét (kontrarietás) viszonyában állanak egymással; már pedig már Aristoteles kiemelte, hogy az ellentétes tagoknak kell harmadik közös mozzanattal bírniok,<sup>54</sup> pl. a jónak és rossznak a közös vonása, hogy értékek. E közös vonás relativum és Abszolútum mibenléte között az, hogy *mindkettőnek vannak határozmányai*, különben az Abszolútumról nem mondhatnók azt, hogy *éppen Abszolútum s nem relativum*. Evvel viszont már azt is kimondottuk, hogy az Abszolútum bármennyire is más természetű, mint a relativum, mindkettőjükre egyaránt érvényes az ellenmondás elve, mert hiszen épp ezt jelenti az a körülmény, hogy az Abszolútum más, mint a relativum, tehát hogy *A non est non-A*. De ha elismertük, hogy az Abszolútumra is érvényes a principium contradictionis, ezzel valamennyi logikai alapelv érvényét elismertük az Abszolútumra. Mert a principium contradictionis érvénye felteszi a principium identitatis érvényét, mely szerint minden dolog *csak* önmagával azonos. E „csak” felteszi a „más”-t, amivel való összefüggést (a diverzitás formájában) jelent tehát minden lényre nézve a principium identitatis. Ámde evvel az is ki van mondva, hogy *A és non-A* egyazon osztályba tartoznak, tehát osztálytagok. Röviden: avval, hogy az Abszolútum épp Abszolútum s nem relativum, már azt is kimondottuk, hogy az Abszolútumra érvényesek a logikai alapelvek. Ez persze *nem* azt jelentheti, hogy az Abszolútum *alá van vetve* a logikai alapelveknek, — hisz akkor függene a logikai alapelvektől, azaz már relativum volna — hanem azt teszi, hogy az Abszolútum azonos minden igazság alapvető mivoltával, (melyet épp a logikai alapelvek határoznak meg). Más szóval: az Abszolútum lényege, bármennyire is ismeretlen, egy szempontból ismeretes az előttünk, amennyiben az igazságok rendszerével azonos: *Deus est ipsa veritas*.

31. 2. Ám, mint az Abszolútum lényege csak mint az



igazság aszpektusa ismeretes előttünk, éppígy *létmódja* is csak egy vonatkozásban ismeretes előttünk: *mint érvényesség*. Az *érvényesség* (s az attól elválaszthatatlan *értékesség*<sup>55</sup>) az az aszpektus, melyben az Abszolútum *létmódja ismeretes előttünk*. Az érvényesség, illetőleg értékesség ugyanis az egyetlen örök, változatlan létmód, amelyet felismerünk a tapasztaláson, az *evidencia- és értékélményben*. Mindinkább felismerjük tehát, hogy az igazságok, illetőleg az *ideák rendszere* azonosul az Abszolútummal, s az előbbieket megismerése egyúttal az Abszolútum megismerését jelenti. Ezt a pontot kell most közelebbről megvilágítanunk azáltal, hogy felismerjük, hogy az Abszolútum határozmányai *azonosak* az *idea határozmány*aival.

32. Az Abszolútum fogalmából mindenekelőtt az következik, hogy *Abszolútum csak egy lehet*. Ha ugyanis egynél több — pl. két — Abszolútum volna, ezek az összefüggés elvénél fogva egymással valamiféle relációban állának, vagyis ezáltal egymást korlátoznák, s így egyikök sem volna már Abszolútum, hanem valamennyien relatívumok lennének. Az Abszolútumra nyilván alkalmazható az „egy” fogalma, ami abból következik, hogy a logikai alapelvek érvénnyel bírnak reá: ez elvek pedig az „egy” és „több” fogalmainak alkalmazásán fordulnak meg, midőn az összefüggés elve *elemek* (= egységek) -nek *más elemekkel* (többséggel) való összefüggéséről szól.

33. De az Abszolútum nemcsak *egy*, hanem *egyszerű* is. Egyszerűnek (simplex) azt a dolgot nevezzük, amelynek már nincsenek részei, amely abszolúte *elemi* jellegű. Az Abszolútum bír e határozmánnyal, mert 1. végső előfeltétel. Ami ugyanis részekből áll (összetett), annak *van* további előfeltétele, *ami* e részeket egyesíti: mivel az Abszolútum mibenléténél fogva végső preszuppozíció, nyilvánvaló, hogy nem állhat részekből. De 2. azért sem bírhat az Abszolútum részekkel, mert akkor *függene részeitől*: addig állana fenn, amíg részei megvannak. Ennek figyelmen kívül hagyása *Spann* metafizikájának alaphibája (l. fennebb [24. §.]). Talán azt felelhetné ellenvetésünkre bölcselőnk, hogy szerinte a részek függnék az egésztől,

(mert az egész az, amely „kitagolódik” a részekben), de viszont az egész nem függ részeitől, mert „az egész nem merül el a részekben”. Amde az a körülmény, hogy az egész *kitagolódik* a részekben,\* azt a lehetetlenséget involválja, hogy az Abszolútum (= az egész) relativumokká (= részekké) válik, ha nem is oldódik fel teljesen azokban. A mellett: *Spann* tanításából nemcsak az következik, hogy a részek nem állanak fenn az egész nélkül, de az egész sem állhat fenn részei nélkül, ami azt jelenti, hogy nemcsak a rész *függ* az egésztől, de az egész is részeitől. Mert ne feledjük: az abszolút egyszerűség nemcsak *aktuális*, de *potenciális* részek létét is kizárja, mert ez utóbbiak léte is csak akkor lehetséges, ha megvan a *lehetősége reális* (aktuális) részeknek.

34. Am ha az Abszolútum egyszerű, azaz nem áll sem aktuálisan, sem potenciálisan részekből, akkor az Abszolútum nem lehet *térbeli* dolog, azaz *anyag*. Az anyag — konkrét: az *egyes test* — ugyanis mibenléténél fogva relatív, mert 1. a végtelenig osztható mind kisebb kiterjedésű részekre s így potenciálisan részekből áll mindig, ami (l. az előbbi §-t) már relativitást jelent, mert e részekből való *függőséget* képvisel; 2. mert a test szükségképen valamiféle *térbeli alakkal* bír (Aristoteles), azaz pl. gömb- vagy kockaalakú, ami térbeli *határoltságot* jelent. Az Abszolútum tehát lényegileg nem lehet anyag, azaz nem jelent testet.

35. Van-e jogunk ezért az Abszolútumot „szellem”-nek nevezni? Az empirikus világ kétségtelenül *kétféle* valóságot jelent: testit és lelkit. Különbségük a következő mozzanatokon fordul meg: a test 1. térbeli, 2. közös tapasztalat tárgya, 3. abszolút egységekkel mérhető, 4. végtelen[ség]ig osztható. Evvel szemben az, amit lelki valóságnak nevezünk, 1. nem térbeli; valamely gondolatnak vagy érzelemnek alakja nem négyszögű vagy háromszögű, 2. csak egyéni empiria által mint individuális élmény ragadható meg; 3. nem osztható a végtelen[ség]ig: oszthatatlan magva az, amit *Énnek* nevezünk, mely *köré* csoportosul a lelki jelenség: *Én* gondolkodom, teszek, ér-



zek, s az Én oszthatatlan (egyszerű); ahol az Én látszólag megkettőződik, pl. az öntudat tényében vagy a kóros „Én megkettőződésénél”, úgy ez csak látszólagos, hiszen mindig van egy Én, *amely* megfigyeli önmagát, amely konstatálja az Én-hasadást stb. Az Én tehát maga egy és oszthatatlan; nem is az Én-nek a „belső végtelenségéről” kell szólnunk (P. Hoffmann), midőn az Én végtelen sok ízben önmagára irányulhat, hanem csak az *Én-tudat* az, amely végtelen sok esetben irányulhat önmagára. A *valódi Én*, amely mindig kisiklik a tárgyiasítás elől, az az *igazi Én*, amely a lelki-élet koncentrációjának „végső alanya”.

Láttuk, hogy az anyag szükségképeni végessége és végtelenig való oszthatósága azt relativvá teszi, s ezért az Abszolútum nem lehet anyag. De lehet-e *lelki valóság*? E kérdésre csak akkor felelhetünk, ha kimutatjuk, hogy a lelki valóságban nincs oly vonás, mely, hasonlólag az anyagi valósághoz, szükségképen annak relativitását eredményezi.

Minden valóság relatív: tehát a lelki valóság is. Mert minden valóság már azáltal, hogy *változó*, mástól függőséget dokumentálja. A lelki valóság, mint önálló realitás, vagyis *mint szubsztancia*, éppoly relatív, mert létében és határozmányjaiban mástól függő, mint az anyagi szubsztancia. Nyilvánvaló, hogy az *Abszolútum nem mondható lelki valóságnak, éppoly kevésbé, amint nem mondható róla, hogy anyagi valóság*. Valójában túl van (ἐπέκεινα) a test-lélek dualizmusán, ami már abból is következik, hogy *mindkettőnek* végső előfeltevése.

Az Abszolútum tehát a test-lélek dualizmusán *túl* fekvő *harmadik* fajta léttartalommal bír, melyet legáltalában *szellemnek* nevezhetünk. Ezt — egybevetve a lélekkel — a következő határozmányokkal bírónak kell gondolnunk. A szellem nem *valóság*, azaz *nem szubsztancia* vagy *akcidens*, mint pl. Aquinói Szent Tamás is felismeri,<sup>55a</sup> hanem oly léttartalom, mely ezeken túl van. Továbbá: szemben a lelki valósággal, *nem tartalmazhatja az alany-tárgy dualizmusát*, amely már relativitást, azaz függőséget jelentene. Mert az a körülmény, hogy a lélek mint szubjektum *szembeállítja* magával a tárgyat, más szóval azt je-

lenti, hogy *függ is tőle* (t. i. tudattartalma függ a reáható tárgytól). Ez az Abszolútumnál lehetetlen; viszont nem lehetetlen, de szükségképi, hogy az Abszolútum a relativumról valamiféle tudomással birjon. Mert ellenkező esetben a relativumot *nem határozná meg* végső előfeltételként az Abszolútum. Az Abszolútum tudatát tehát olyannak kell gondolnunk, mint amely nem azáltal bír tudomással a világról, hogy az *hat* reá, hanem azáltal, hogy Ő a világot minden ízében meghatározza. „Mi azért látjuk olyannak a dolgokat, mert ilyenek, — mondja Szent Ágoston — de azért ilyenek, mert Isten őket ilyeneknek látja” (Confessiones).

Az Abszolútum mint szellem kizárja tehát tudattartalmának más által való meghatározottságát, viszont szükségképivé teszi az Abszolútumban a tudatot. Maga a tudat nem zárja ki, hogy az Abszolútumnak határozománya legyen, csak a *passzív tudat* nem lehet az Abszolútumban. Az aktív s a tárgyát abszolúte meghatározó, *teremtő tudatban* semmi relativitás nincs. Mivel pedig tudat Én nélkül, azaz centrum nélkül nem állhat fenn, mert „tudat” annyit tesz, hogy *valaki tud valamiről*, nyilván következik ebből, hogy az Én fogalmában nincs semmi, ami inkompatibilis volna az Abszolútummal. És ez valóban így is van. Az Én *abszolút koncentrátságot*, vagyis *egyszerűséget* jelent valamely alanyban: e mozzanatok pedig nemhogy el-  
 + lenkeznének az Abszolútum természetével, sőt azt szükségképen megilletik (33. §.). Hiszen Énnel bírni épp annyit tesz, *mint egyszerűnek s végső alanynak* lenni, amely ha nem kapcsolatos — mint nálunk embereknél — a tárgytól való függéssel, azaz a passzív tudattal, épp az Abszolútum egyik leglényegesebb vonása.

36. Relatívnak lenni annyi, mint mástól függeni, azaz *mástól határoltnak*, azaz *végesnek* lenni. Ebből viszont az következik, hogy Abszolútnak lenni annyit tesz, mint mástól nem-határoltnak lenni. Lehet-e azonban ebből azt következtetni, hogy ami abszolút, az *végtelen* is? Más szóval: az Abszolútum nem lehet-e — belső okokból — *véges*, bár *külső* okokból nem lehet az? E kérdésre csak akkor



felelhetünk, ha a végtelenség *pozitív* definíciójában találunk oly vonást, mely *szükségképen* megvan az Abszolútumban.

A modern matematika felszínre hozta a végtelen *halmaz* ama meghatározását, mely szerint végtelen halmaz az, mely *leképezhető egy valóságos alkotó részére*.<sup>56</sup> E definíció nyilván nem alkalmazható az Abszolútum elméletében, mert az Abszolútum egyszerű, s így nem állhat elemekből, azaz nem lehet halmaz. Szempontunkból csak a következő meghatározás jöhet számba. *Valamely egyszerű dolog akkor végtelen, ha mivolta csak oly tartalomban nyilvánulhat, melynek mozzanatai egy-egyértelműleg leképezhetők a természetes egész számok sorára.* A „végtelenség” lényegileg matematikai, sőt aritmetikai fogalom; tehát csak úgy definiálható, ha valamely végtelen sorozatra leképezhető egy-egyértelműleg. A végtelen sorozat logikai előfeltétele pedig a természetes egész számok sorozatára: 1, 2, 3, 4, ... in infinitum-ra való egy-egyértelmű leképezhetőség. *Könnyen kimutatható, hogy ami abszolút, annak kell bírnia az így értett leképezhetőség tulajdonságával.* Ha ugyanis valamely lény nem bír evvel, akkor ez azt jelenti, hogy nem bír tudattal. A tudatot úgy lehet definiálni, hogy az az *öntudat lehetősége*, mert a tudatos lényt épp az jellemzi, szemben a tudattalannal, *hogy önmagának is tárgya lehet.* Az öntudat — az Én tudata — pedig az önmagára való reflektálás lehetőségét jelenti a végtelenig. Láttuk pedig, hogy az Abszolútum nem lehet tudattalan, azaz a tudat analógiájával kell bírnia: teremő tudatnak kell lennie, tehát *teremő öntudattal is kell bírnia.* Az öntudatnak e „belső végtelensége” az emberi öntudatnál abban a *lehetőségben* nyilvánul meg, hogy az *időben* az ember határtalanul önmagának tárgyává teheti a maga Énjét. Az Abszolútumnál ez *időbeli* folyamat nem tehető fel, hiszen változatlan és befejezett (l. alább), tehát aktuálisan végtelennek kell lennie az önleképezésnek. *Vagyis az Abszolútum végtelensége abból következik, hogy az időtlen öntudat maga befejezett végtelensége: az öntudatossági aktusok számának aktuális végtelenségét jelenti.*



37. Az Abszolútum jelenti a relatívummal szemben azt a mozzanatot, amely az utóbbinak *végső* előfeltétele. E „végsőség” azután azt jelenti, hogy *kivüle más dolog nem előfeltétele a relatívumnak*. Mert ha volna ez utóbbinak más végső előfeltétele is az Abszolútumon kívül, ez azt jelentené, hogy *több Abszolútum* léteznék, amit az Abszolútum természete kizár (32. §.). Más szóval: az Abszolútum mibenléténél fogva *egyedül s feltétlenül* meghatározza a relatívumot. Azt a mozzanatot, mely azt jelenti, hogy *A* feltétlenül, azaz *minden ízében*: mind lényegében, mind léteiben meghatározza a *B*-t, teremtésnek nevezzük. Az Abszolútum tehát teremti a relatívumokat.

Ezáltal megszűnik ama gyakran hangoztatott antinómia, mely szerint az Abszolútum nem állhat viszonyban a „világgal”, mert ezáltal maga is e viszony által korlátozottá, relatívvá válnék. Ez állhat minden viszonyra, kivéve a teremtés viszonyára. A teremtés ugyanis az egyetlen teljesen *unilaterális viszony*, ahol csak *A* határozza meg *B*-t, de *B* nem határozza meg viszont *A*-t — mert, ha *B* mindenét *A*-nak köszöni mint annak teremtménye, akkor teljesen *B*-től függvén, a *B*-[nek] *A*-hoz [való] viszonyában is csak annyi van, amennyit *A* helyezett *B*-be, s így ez az *A* által teremtett viszony nem határolhatja *A*-t, amelytől e viszony léte is függ.

38. Mindebből következik az is, hogy az Abszolútum szükségképen *változatlan*. Ami változik, az más is lehet, mint aminő most, vagyis az nem abszolúte szükségképi, vagyis annak létfeltételei változnak, azaz az már függő, relatív dolog. Az Abszolútum tehát, mely mibenléténél fogva csak *önmagától* függhet, szükségképen *változatlan* is. De e szükségképiség nem jelenti nála a szabadság hiányát, mert hiszen azon (logikai s etikai) elvek, melyek szerint szükségképi az Abszolútum, nem *különböznek* tőle, nincs „alávetve” nekik, hanem *azonosak* vele. Ezért változatlansága nem mondható megkötöttségének, mert e megkötöttség azt jelenti, hogy *önmagát* köti meg, s nem más valami, ami őt már relatívummá tenné.

Gondolatmenetünkkel szemben ellenvethető volna



azonban az, hogy az csak akkor áll meg, ha feltesszük az okság elvének érvényét az Abszolútumra. Mert csak ebben az esetben mondható, hogy az Abszolútum változatlan, mert a változás olyasvalami lévén, amit valami külső dolog vagy általában valamely *ok* előidéz — ilynemű betörés az Abszolútum életébe s ilynemű külső behatás nem fér meg az Abszolútum függetlenségével. De mindez összedől, ha lehetőknek tartunk az Abszolútumban ok nélküli változást, ha azt (matematikai nyelven szólva) *független változónak* tartjuk, s ekkor ez spontán változhat, lehet Isten oly „Dieu, qui se fait” (Bergson); Brentano is Isten s a változás fogalmát éppen nem tartja összeegyeztethetetlennek, sőt Istent szükségképpen változónak veszi fel, mert nélküle Isten nem lehetne *oka* a világ változásainak.<sup>57</sup>

Minderre a következőket válaszolhatjuk. *Függetlenül* attól, hogy az okság elve érvényes-e az Abszolútumra vagy sem, az Abszolútum nem lehet változó. Mert az Abszolútum létteljes, azaz befejezett végtelenséget jelent (36. §.). A „változás” fogalma pedig elválaszthatatlan attól, hogy a változó még nem létteljes: csak a tökéletlen változhat (Aristoteles). Még pedig azért, mert változó létteljes lény az olyan volna, amelynek lehetséges *két* oly állapota, amely *egyaránt* megfelel a létteljességnek, ami nyilvánvaló önelenmondás. Brentano érve pedig azért téves, mert — mint már Aristoteles kimutatta<sup>58</sup> — *a változatlan is idézhet elő változást*, a nélkül, hogy maga változnék, t. i. azáltal, hogy vágyat és szeretetet ébreszt maga iránt: *κινεῖ ὡς ἐρῶμενον*.<sup>58a</sup> Tehát semmi ok sincs arra, hogy az Abszolútumot változónak vegyük fel; ezt fogalma nem is tűri meg.

39. Ha az Abszolútum abszolúte szükségképi, akkor nem is keletkezhett s nem is múlhat el, mert hiszen előbbi tulajdonsága épp azt jelenti, hogy lehetetlen, hogy bármi tekintetben is valaha ne létezzék. Más szóval: az *Abszolútum örökkévaló*. Ez voltaképpen ugyanazt jelenti, mint a *létteljesség*, azaz öröktől fogva való teljes *megvalósultságot* jelent. Más szóval: az Abszolútum mivolta (essentiája) nem lehet meg nem valósult állapotban, mint pl.



az embernél, ki sohasem valósítja meg teljesen az ember mivoltát, azaz összes jellemző határozmányait teljes mértékben, vagyis tökéletes ember nincs és nem lehet. Ez más szóval azt teszi, hogy az emberben s minden tökéletlen lényben mindig van valamely még meg nem valósult, de lehetséges, azaz potenciális tartalom. Ebből folyólag a tökéletlen, a relatív lényeknél a lényeg (*essentia*) s a megvalósultság (*existentia*) mindig különböznek egymástól: a *relatív lény soha sincsen teljesen megvalósulva*, mindig csak *ens reale*, de nem *ens realissimum*. Evvel szemben az Abszolútum szükségképen *ens realissimum*: öröktől fogva teljes mivoltában teljesen megvalósult; nála tehát *essentia* és *existentia* teljesen fődik egymást, sőt e két mozzanat azonos. Ezért végtelen tökéletes, s ezért örökkévaló.

40. E végtelen tökéletesség azonban tüzetesebb megvilágításra szorul. Tökéletes lény az, amely lényegét teljesen megvalósította: *perfectio est essentiae quantitas* (Leibniz). Ennyiben az *ens realissimum* szükségképen tökéletes, kérdés azonban, vajjon ez egyjelentésű-e azzal, hogy az ily lény 1. egyúttal *végtelen* tökéletes-e? 2. vajjon ez *végtelen értékességet* jelent-e? Mert hiszen a tökéletesség az eddigiek alapján csak ontológiai s nem egyúttal értékelméleti kategória: lehet valami a *maga nemében* tökéletes (pl. „tökéletes gonosztevő”), mely *értékben* éppen nem jelent tökéletességet.

Mindkét kérdésre épp annak alapján adhatunk feleletet, hogy az Abszolútumban nem különbözhet 1. a *megvalósultság* a *végtelenségtől*, 2. és nem különbözhet a *megvalósultság* az *értékteljességtől* sem.

Láttuk, hogy az Abszolútum szükségképen és minden *vonatkozásban* végtelen (36. §.), tehát mindaz, ami benne öröktől fogva meg van valósulva, az *végtelen mértékben* realizálva van benne. Áll ez természetesen az *értékre* is: ez is szükségképen végtelen mértékben van benne, vagyis az Abszolútum nemcsak ontológiai, de értékelméleti értelemben is tökéletes, azaz *végtelenül* tökéletes mindkét vonatkozásban.

41. Mindebből az is következik, hogy az Abszolútum az



*essentia* szempontjából 1. más, mint a relatívum, azaz Isten *nem* azonos a világgal: egymással szemben *diverzek*, 2. hogy egymással szemben *differensek* is: határozmányaik *nem* esnek ugyanazon kategóriák alá, 3. hogy az Abszolútum az *esse* szempontjából is diverz és differens a relatívummal (a világgal) szemben: az Abszolútum *létmódja* is minden tekintetben *túl* van a relatívumok létmódjain.

42. Hogy az Abszolútum más, mint a relatívum, vagyis, hogy a *panteizmus* teljesen téves álláspont, s vele szemben csak a *dualizmus*, nevezetesen a *teizmus* állja ki a kritikát, ez alig szorul már bizonyításra. Abszolútum és relatívum éppoly kevésbé lehet azonos, mint négyszög és kör: ami teljesen *független* minden mástól, nem lehet identikus avval, ami *függ* más dolgoktól. E kettő tehát a diverzitás viszonyában áll egymással; *lényegileg* — esszenciájuknál fogva — különbözőek.

43. Maga a diverzitás azonban még nem vonná maga után a differenciát is: hiszen vannak dolgok, amelyek *diverzek*, de nem *differensek*. Ilyenek pl. a matematikai egységek, pl. az egyenletben  $1 + 1 = 2$ , vagy ilyenek az egybevágó háromszögek. A diverzitás csak akkor jár eo ipso differenciával is, ha a diverz dolgok egyúttal *individualitással* bírnak. Ez az eset a *valóságnak nevezett relatívum* s az Abszolútum között. A *valóság mindig individualis*, azaz valamely határozmányban mindig eltér *minden* más valóságtól, ami abból következik (mint Leibniz jól látta a *Monadológiájában*), hogy *ellenkező esetben mindig és mindenütt ugyanaz történnék a világban*. Mert teljesen egyforma lényegű dolgok egymásból csak teljesen egyforma változásokat (visszahatásokat) válthatnának ki; s így a valóságok kölcsönhatása nem mutatna sokféleséget. Miután azonban ez utóbbit a tapasztalás igazolja, ez csak úgy magyarázható meg, ha felteszünk minden valóságban individualitást, vagyis oly vonásokat, amelyek megkülönböztetik őt minden más valóságtól. Hogy pedig az *Abszolútum is individualitás*, ezt már avval elismertük, hogy az



Abszolútum *egyetlen*, azaz belőle nem lehet több példány. Ez ugyanis épp az individualitás egyik ismérve.

Kétségtelen tehát, hogy mind a valóságok, mind az Abszolútum individualitással bírnak s így a diverzitás szempontjukból egyúttal differenciát is jelent: az Abszolútum nemcsak *más*, de *másféle* is, mint a világ. Más szóval azok a kategóriák (osztályfogalmak), amelyek a valóságokra állanak, nem alkalmazhatók eo ipso az Abszolútumra, legfeljebb analógia útján, még pedig az *analógia proportionis* értelmében, mint a skolasztikusok kifejtették; azaz Istenben végtelen mértékben van meg az, ami a valóságokban csak véges módon létezik.

Itt azonban igen vigyáznunk kell. Ha az Abszolútumra a relativum körében észlelt határozmányok csak nagy kritikával és analóg értelemben alkalmazhatók, ez nem jelentheti azt, hogy a relativum *semmiféle* határozmánnya sem alkalmazható éppoly értelemben az Abszolútumra. Mert ha ez így volna, ez — mint *Brentano* jól mondja<sup>59</sup> — teljes agnoszticizmusra vezetne Istenre nézve, sőt ateizmusra is, mert ha Istenről *semmit* sem ismerhetünk meg, akkor *létét* sem vehetjük fel. Ettől azonban megóv az a körülmény, hogy az Abszolútum túl is van *a relativumban kimutatható kategóriákon*; kétségtelen, hogy a relativum utal az Abszolútumra s ez utalás már *közös határozmányokat tesz fel azon dolgok között, melyek egymásra utalnak*. Melyek ezek a közös határozmányok, amelyek *egyaránt* meg kell hogy legyenek a világ és Isten között?

Nyilván azok a határozmányok, amik abból folynak, hogy az Abszolútum és relativum is egyaránt „*valamik*”, azaz *ens*-ek, s ebből folyólag azok a határozmányok, melyek minden „*valamit*”, azaz minden dolgot megilletnek, *közösek* a relativumban s az Abszolútumban. E minden lényre érvényes határozmányok pedig *azok, amelyek épp a logikai alapelvekben nyernek kifejezést, amelyek épp minden dolog közös határozmányait fejezik ki*. Tehát közös vonás Abszolútum és relativum között, hogy mindegyik csak önmagával azonos s nem azonos mással, ami más szóval azt jelenti, amit az arisztotelikus-tomisztikus bölcse-



let úgy fejez ki, hogy „*omne ens unum*“, azaz *bír egységes lényeggel*, mely elkülönül minden más lényegtől. Továbbá éppoly közös vonás minden dologban, — tehát mind az Abszolútumban, mind a relatívumban, — hogy valamiféle *relációban* áll (relációk oly legegységesebb értelemben véve, hogy a különbség, a hasonlóság is értendő rajta) minden más dologgal. Ezt a körülményt érinti a skolasztikus „*omne ens verum*“, mely azt is kifejezi, hogy *a reájuk érvényes igazságok összefüggő világában* lép minden dolog minden más dologgal kapcsolatba. Végre a principium classificationis-nak megfelelőleg közös határozmány az Abszolútum és relatívum között, hogy egyaránt *osztálytagok*, az Abszolútum, oly értelemben azonban, mint ahogy az *egytagú* osztályban van meg e körülmény. Ezt érinti az arisztotelikus-skolasztikus „*omne ens bonum*“, mely azt jelenti, hogy az értékek skálájának, illetőleg osztályainak van alávetve minden dolog. Persze az Abszolútumnál ez nem jelent szubordinációt, mert az Abszolútum *azonos* a végtelen értékkel.

Az „*analogia entis*“-nek helyes értelme tehát épp az, mint ezt leginkább Przywara közelíti meg,<sup>60</sup> hogy a *legegységesebb határozmányok egyértelműleg* illetik meg mind az Abszolútumot, mind a relatívumot, de ezeken belül csak *analogia proportionis* alapján alkalmazható az Abszolútumra oly határozmány, mely a relatívumot illeti meg.

44. Ezt a tanulságot kell már most alkalmaznunk az Abszolútum s a relatívum létmódjának kölcsönös viszonyára is. Itt is *kell* közös vonásnak lenni e kétféle létmód közt, de *kell* eltérő vonásoknak is lenniök közöttük.

Itt is hasonló a helyzet, mint az előbbi problémánál. Egyrészt radikálisan *különböznie* kell a relatívumok létmódjának az Abszolútum létmódjától, de másrészt *kell* közös vonásnak fennállania közöttük, különben *nem volna mindkettő épp létezés*.

Közös vonás minden létmódban az, hogy ami létezik, az 1. *abszolút pozícióval bír* (Herbart), azaz annak a fennállása minden elismertetéstől független; épp ebben különbözik a valóban létező fa a hallucinált fától: ezt a lé-

tezés *inseitas*ának mondhatjuk. 2. Az határozott (determinált) tartalommal bír, azaz *elkülönül* más tartalmaktól. 3. Ami bármiképen is létezik, az bizonyos — bármely rövid — tartammal (*duratio*) bír. Egy esemény tartama pl. egy pillanat, egy emberi szervezeté pl. 80 év, de mindkét esetben *tart* az, ami létezik. Ezért némelyek (pl. Heidegger: *Sein und Zeit*) a létezést az időbeliséggel azonosítják: szerinte a létező dolog az idő folyamatának egy határozott szegmentumába helyezhető el. Ez csak arra a létmódra áll, amit *valóságnak* nevezünk, de nem terjeszthető ki a többire. Most épp e létmódokat kell szemügyre vennünk, s így áttérünk problémánk második részére: *az abszolút és relatív létmód különbségére.*

Itt mindenekelőtt *két* nagy tagot kell felvennünk: *abszolút* és *relatív* létmódot. Az előbbit nyilván az jellemzi, hogy *esse per se*-t jelent, azaz oly létmódot, mely egyedül önmagától függ, tehát amely feltétlenül *független*. Viszont a relatív létmód ismérve épp az, hogy *mástól függ* (*esse per aliud*), amiáltal keletkezés- és elmúlásnak s változásnak van elávetve, aminőt az empiriában felmerülő valóságok (egyes emberek, állatok, növények, égitestek) mutatnak. Csak az abszolút létező fogalma nem fér meg az abszolút keletkezéssel s elmúlással: a relatív létező fogalma nem zárja ki azt. Ezt, úgy látszik, az empiria is igazolja: mert újabban a természettudomány kezdi kétségbevonni az anyag s az energia megmaradásának elvét.\*

Hányféle a relatív létmód? Mind a fenomenológiai tájékozódás, mind a három logikai alapelv itt egyirányba mutat: az háromféle. A relatív (függő) létmód jelentheti ugyanis 1. valami önálló egyéni, elemi dolog fennállását, mely öntevékeny; ez a szubsztancia fennállási módja: a *valóság* (*existentia*). Epp mert a szubsztancia öntevékeny, az exisztencia megállapításának kritériuma a *hatás* (l. fentebb [7. §.]). Az empiria tanúsága szerint a szubsztanciák is alá vannak vetve a keletkezés- és elmúlásnak, a változásnak. 2. Jelentheti a relatív (függő) létezés *relációk fennállását*. Ez, ha szubsztanciák kölcsönhatásában gyökerezik, *folyamatnak* s általában *változásnak* neveztetik, melynek



*eleme az esemény, eredménye az akcidencia, a szubstanciák és a tulajdonságok (minőségek), melyek reagálási módok.* 3. Jelentheti a relatív (függő) lét az *osztályok* fennállási módját, amelyek közé a *totalitások* (egészek) is tartoznak s a *fajok*. Mindhárom relatív létmód *időbeliséget*, azaz keletkezést és elmúlást, változást jelent. Ismerünk-e ezeken kívül oly létmódot, mely *kizárja* az időbeliséget s minden változást? Igenis ismerünk: ez az *érvényesség*, amely az ideák, azaz az *igazságok létmódja*. Vajjon azonosítható-e az *ideák világa*, amelynek ez a *sajátos létmódja*, az *Abszolútummal*? Ez attól függ, hogy egybevág-e az igazságok természete az Abszolútum kimutatott határozmányaival?

[44a.]\* Megállapítottuk, hogy az Abszolútum egy. Itt megegyezés áll fenn az Abszolútum s az ideavilág között, amennyiben voltaképen csak *egy igazság* van, melynek minden más igazság része.<sup>61</sup> Viszont azonban az Abszolútum *egyszerű*, az igazság ellenben *összetett*. Abban megint megegyeznek, hogy sem az Abszolútum, sem az igazság nem anyagi (térbeli) dolog. Az igazság is végtelen, az Abszolútum is az, mindkettő változatlan és örök. Minden megegyezésök ellenére az Abszolútum és az igazság nem lehet azonos, mert az előbbi egyszerű, az utóbbi részekből áll. Az *Abszolútum tehát nem azonos az ideavilággal, csak szoros kapcsolat áll fenn közöttük*.<sup>62</sup> Ezt már az a körülmény bizonyítja, hogy az *ideák* (= igazságok) világa összetett, az Abszolútum azonban csak *egyszerű* lehet. E kapcsolat abban áll, hogy az Abszolútum *mint mindenek abszolút, végső, egyszerű előfeltétele, előfeltétele az ideák világának is*. Analógiás értelemben az ideák Isten örök gondolatjai, melyek csak quoad nos mutatnak többséget, abszolúte véve csak *egy igaz van*. De a többség itt nem mond ellen az Abszolútum egyszerűségének, ahogy az emberi lélek egyszerűségével nincs ellentétben tudattartalmának sokfélesége. A *bírási viszony megengedi az egyszerű szubjektum és a sokféle objektum kompatibilitását*. E preszupozicionális kapcsolat pedig csak abban állhat, mint erre már fentebb rámutattunk (16. §.), hogy az ideák előfel-

tétele az *ideaértékesség*: a *Jóság* (ἀγαθόν). Mert Jóság = Érték, bár definiálhatatlan, mégis akként jellemezhető, hogy *értékes az, ami magánál fogva kiemelkedő (fontos) s ami minden egyebet kiemelkedővé (fontossá) tesz, aminek előfeltétele és pedig abban a mértékben, amint inkább előfeltétele.*

Ennyiben az igazságnak is van még további, az igazságok, azaz az ideák világán túl mutató előfeltevése: a Jó ideája, mint Platon helyesen felismerte. Az Abszolútum azonos ezzel a Jósággal, mint protoideával. A Jóság más szóval a szeretet, mert azt, ami a szeretetet általában jellemzi, az jellemzi a végső Jóságot is: hogy mindkettő kiemel és felemel. Ezért a szeretet csak kölcsönös szeretet alapján állhat fenn; [ott] ahol a szeretett lény törekszik a szeretett után, a szeretett lény pedig felemeli a szeretett lényt; manifestum est quod charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum... Sed nec benevolentia sufficient ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio.<sup>63</sup> Mindez végre ama konklúzióra vezet, hogy az Abszolútum szükségképen túl van az összes relatív dolgok (valóságok, viszonyok, érvényességek) létmódján, — tehát az ideák létmódján, — (s ezért az nem lehet valóság, szubsztancia, relacionális lét vagy érvényesség) s amennyire ily körülmények közt azt jellemezhetjük, azt a Jósággal, a szeretettel azonosíthatjuk. Isten a szeretet. Ebben áll az Abszolútum feltétlen transzcendenciája, mely azonban az „analogia entis” posztulátuma szerint mégis létmóddal általában, mégis egy bizonyos tartalommal: a Szeretettel jellemezhető, ha nem is adekvát, de analóg módon.

44b.\* A mindenség végső struktúrája ez:

principium identitatis — ember,  
 principium cohaerentiae — világ,  
 principium classificationis — ideák,  
 corollarium correlativitatis — Isten.



#### IV. Az Abszolútum a megismerésben.

45. „*Megismerni*“ általában annyit tesz, mint valamely tárgyat tudatosítani. Ezért a megismerés élményében<sup>64</sup> adva van 1. megismerő alany, 2. megismert tárgy, 3. ismereti tartalom. Tárgynak és tartalomnak meg kell egyeznie, hogy a megismerés *helyes* legyen, aminek viszont előfeltétele, hogy a megismerés tartalma mint a megismerés eredménye *logikus* legyen, azaz a logikai alapelveknek megfelelő, a logikai alapelveket respektáló legyen. Ennyiben megismerésnek azt a folyamatot nevezhetjük, mely által tudatunk logikailag értékes tartalommal gyarapszik. Az okadatolt megismerés a *tudás*.

46. Az, amire az emberi lélek mindenekelőtt törekszik, nem a *megismerés*, hanem a *bizonyosság*. Ez utóbbinak köre tágabb, mint az előbbié: nem minden bizonyosság épülhet megismerésen, pláne tudáson; [az] a bizonyosság, melyre a gyakorlati életben túlnyomólag építünk, nem lehet a tudás, hanem a *hit*. *Hitnek* ugyanis épp azt a bizonyosságot nevezzük, mely nem *tudáson*, hanem valamiféle *bizalmon* alapszik. Ha a gyakorlati életben csak a tudás eredményeire akarnánk építeni, az élet lehetetlenné válnék. Én *nem tudhatom* mindazt, amire szükségem van, hogy cselekedhessem. Én *nem tudhatom*, hogy a következő pillanatban élek-e, *nem tudhatom*, nem zúzódik-e össze a Föld ismeretlen eredetű kozmikus katasztrófa következtében stb.; mindezt csak *hiszem*, mert mindennek a *tudása* a valóságnak *teljes* ismeretét tenné fel. A *gyakorlati bizonyosság tehát, melyre cselekvéseink építenek, nem a tudáson, hanem a hiten alapszik*. E hit alapja pedig végelēmzésben *bizalom a reánk kedvező világfolyásban, ami végig-gondolva az isteni Gondviselésbe vetett hittel azonos*.

Itt azonban egy ellenvetés merül fel. Nem a hit, de a valószínűség felvévése az, amit a cselekvés bizonyossága megkíván. Végtelenül valószínű, hogy a Föld a következő pillanatban is létezik, hasonlóképen az egészséges embernél is igen valószínű, hogy egy percen belül nem fog meghalni stb. Ami tehát hitbeli bizonyosságnak látszik, az nem

más, mint valószínűség felvétele s hipotézis, mely gyakorlatilag egyenlővé tehető a tudás[beli] bizonyossággal.

Ámde az ellenvetés téves. Hiszen azt, *hogy valószínű*, hogy élek a következő pillanatban, csak *hit* alapján vehetem fel; hogy e valószínűséget *tudjam*, ugyancsak ismer-nem kellene szervezetemet s az egész természetet. Semmiképen sem térhetünk ki tehát az elől, hogy a cselekvéskívánta bizonyosság sohasem lehet a tudásban, hanem csak a *bizalomteljes, végelemzésben vallási hitben* megalapozva.

46a.\* Élet lehetetlen bizonyosság nélkül. Bizonyosság pedig a gondolkodó ember előtt mindig bizonyos a b s z o l ú t, *végso bizonyosságokban* gyökerezik: oly meggyőződése-sekben, melyek már véglegesen szilárdul vannak megalapozva. Érdekes azonban, hogy különböző korokban más- és másban találták meg az emberek ezt a végso, abszolút bizonyosságot. Az ókorban abban, amit *bölcseségnek* neveztek; a középkorban a *vallásos hitben*, az újkorban a *szaktudományban* keresik azt.

Az ókor megismerési eszménye a *bölcsesség* volt. Legtalálóbban Aristoteles határozza azt meg, azt mondván, hogy a σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.<sup>65</sup> A Stagiritánál tehát a bölcsesség a végso okok és elvek *tudását* jelenti elsősorban s így majdnem egybeesik magával a filozófiával, későbbben a bölcsességben inkább a helyes *értékismeret* s a helyes értékelés állott előtérben, tehát a teória mellett a gyakorlati magatartás lett fontosabb a bölcsben. Mindkét esetben azonban a bölcsesség *az egész ember helyes állásfoglalását* jelentette az ókorban s így az több, mint merő tudás.

A középkor a *vallási hitben* kereste a végso, az abszolút bizonyosságot, mely Jézus szerint, ki nem a *bölcsset*, hanem a *gyermeket* állította követendő mintaképül, nem a tudáson, de a gyermeki *bizalmon* alapszik. Ezért, midőn a XIII. században Aquinói Szent Tamás rendszerében mindinkább felszínre kerül a megismerés és a hit szoros és nélkülözhetetlen kapcsolata, a bizalmon alapuló *hinni akarás* marad a hit fogalmának központjában, mint annak specifikus sajátossága. „Sed actus iste — úgy-



mond<sup>66</sup> — qui est credere, habet firmam adhaesionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet. Et propter hoc distinguitur iste actus qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum".

Az újkort s a modern embert is az jellemzi, hogy már nem a bölcsességben s a vallási hitben, de a *szaktudományban* — elsősorban a *természettudományban* — keresi az abszolút, a végső bizonyosság alapjait. Vizsgálódásunk épp abból fog kiindulni, hogy mennyiben állja ki ez álláspont a kritikát?

47. Ha az egyszerű és tanulatlan embertől azt kérdezzük, hogy *mit* tart a legbizonyosabbnak, azt feleli: *amit látok, amit megfoghatok*. Vagyis az *érzékelésben* látja az abszolút bizonyosság rendíthetetlen alapjait. Ámde ez álláspont teljesen téves. Mert a valóságnak csak kis része esik érzékeink alá, s amennyiben a valóság érzékelhető, annyiban sem nyújt az érzékelés szilárd alapot a bizonyosságnak.

48.\* Az érzékeink által felfogható „külvilág” mellett folyton átélünk egy más rendbeli valóságot is: lelki élményeinket. A mellett, hogy látok, hallok, egyúttal gondolkodom, érzelmeket és törekvéseket élek át. Ezeket nyilván *közvetlenül* ragadom meg, nem pedig valamely érzékszerv segítségével. Hiszen az a valóság, melyet ily módon megismerem — a lelki realitás, — lényegesen *más* természetű, mint az a valóság, melyet külvilágként érzékszerveinkkel fogunk fel. A „külső” és „belső” valóság kifejezés nem találó, mert hiszen más ember „belső” valósága, azaz lelki élményeinek összessége reánk nézve szintén „külső” éppúgy, mint [a] teste. Helyesebb a régi „anyagi” és „lelki valóság” kifejezés.

E kétféle valóság különbsége — mint erre már számtalanszor rámutattak — elsősorban az, hogy a természeti valóság *térben* van, a lelki valóság ellenben nincsen tér-

ben adva: lelki élményeinknek nincsen térbeli alakjuk s kiterjedésük; egy érzelem nem négyszögű vagy háromszögű, nem két vagy öt méter hosszú s ezért nem is *lokalizálható* térben, pl. a második emeleten. Csak *testem* van a tér egy bizonyos helyén, s csak annyit mondhatok, hogy ezzel *kapcsolatban* folyik le lelki életem, mely azonban nincs ehhez a helyhez kötve. *A lelki valóság ellenben merőben időbeli.* De azért nem egydimenziójú a lelki valóság; mert a mellett, hogy 1. *egymásutánt* mutat, 2. mutat *mélységet* is (pl. az érzelem lehet mélyebb vagy felületesebb, hasonlóképpen a törekvés s a gondolat is)<sup>67</sup> és 3. *értékdimenzióval* is bír: a gondolat, az értékelés átéli az *érvényesség-* s az *értéktudatot*.

*Azt kell tehát mondanunk, hogy míg a természet háromdimenziójú térben és időben van, a lelki valóság nem térben, de időben és még két lelki dimenzióban adatik: a lelki mélységben és az értékdimenzióban.*

49. Egy további különbség természeti és lelki valóság közt, hogy a természeti valóság *közös* világunkat alkotja, a lelki valóság azonban külön világokat s csak egyénileg megragadható tartalmakat mutat. Lássuk ezt közelebről. A lelki életről csak annyiban lehet ismeretem, amennyiben annak egyes mozzanatait a *magam* lelki világában átélem. Akiben a száanalom, a szégyen, az önérzet, a lelkesedés sohasem lépett fel, az azokat más úton nem lesz képes sohasem megismerni s megérteni. Ezért a lelki életem *tényleges* lefolyásáról csak a szó legáltalánosabb értelmében vett *önmegfigyeléssel* értesülhetek, míg a fizikai valóságokról többen is *egyidőben* szerezhetünk tapasztalatokat, pl. közösen megfigyelhetjük egy üstökös átvonulását. A lelki valóság tehát mindig külön, elzárt világ, melyet csak egy *egyén* tapasztalhat, míg a természeti világ *közös* valóság, melyet tetszés szerint sok *egyén* figyelhet meg egyszerre.

E megkülönböztetés helyes, csak nem elég mélyreható. E körülmény ugyanis már *következménye* egy még alapvetőbb mozzanatnak, annak, hogy míg a lelki valóság valami „*belső*”, addig a természeti valóság valami „*külső*” mozza-



nat. Mit jelent ez? Nyilván azt, hogy a lelki valóság jellegzetes vonása, hogy csak *belülről* látható meg, azaz amennyiben annak *adott tartalma egybeforrott azzal*, a kinek *adatik*. Ezzel szemben a természeti valóság, mely tapasztalatomban adatik, nincs egybeforrvva velem, azaz *kívülem* marad. Minden akként is kifejezhető, hogy a lelki valóságban elválaszthatatlan a *tapasztalt és tapasztaló*, a természeti valóságban ez nem történik. A kettő elválaszthatatlan a lelki valóságban azért, mert oly sajátos *vonatkozást* (intenciót) mutat, melyet a természeti világban hiába keresünk. Ez átvezet a következő kritériumra.

50. Brentano figyelmeztetett először arra, hogy a pszichikai jelenségben egy sajátos *dualizmus* van jelen, melyet ő *intencionális inexisztenciának* nevezett. Abból indul ki, hogy minden lelki jelenségben az történik, hogy *valamit valamire* vonatkoztatunk. Ha látok, akkor *én* látok *valamit*, ha akarok, *én* akarok *valamit*, ha örvendek, *én* örvendek *valamin*, ha gondolkodom, *én* gondolkodom *valamire*. Az, amire az átélő Én ily módon irányul intentionálisan, az sajátos módon *benne van* a tudatban: intentionálisan *inexistit*.

Brentano e tana ellen talán felmerülhet azon ellenvetés, hogy van eset, midőn örvendek (jókedvű vagyok), de nem tudom, min; hasonlóképen nincs intencionális tárgy jelen pl. egy felvillanó fénynél az éjszakában, egy izolált hangnál stb. Ámde ez tévedés: ezekben az esetekben is *van* intencionális tárgy, csak hogy még az *határozatlan*. Az előbbi példáknál valójában az történik, hogy igenis örvendek *valamin*, csak hogy azt, *amin* örvendek, nem tudom meghatározni, látok *valamit*, de nem tudom, *mit* stb. Brentanonak tehát igaza van: a *lelki valóság mindig intencionális ráirányultságban nyilvánul meg*. Ám ennek *kettős* jelentése van, mert azt teszi, hogy 1. minden lelki valóságban bennefoglaltatik az *Én*-nek valamiféle lappangó tudata és 2. minden lelki valóságban bennerejlik valami *utalás* valamire, ami *más*, mint az *Én*. E két körülmény a lelki valóság *két* újabb kritériumára hívja fel a figyelmünket, ú. m. 1. arra, hogy a lelki valóság mindig *koncentrált* valóság és

2. a lelki valóság mint önmagán túltörekvő, *önmagát transzcendáló* valóság. Lássuk ezeket egyenként. *Ily dualizmusnak nyoma sincs a természeti jelenségben.*

51. Azt mondhatjuk, hogy a lelki jelenség sohasem lehet *önvesztett* — mindig vonatkozása van az Én-re; azaz a tudattal jár, hogy *Én* cselekszem, gondolkodom stb. A lelki jelenség tehát az *önmagára koncentrált* ságot mutatja, röviden: *koncentrikus* jellegű, mindig egy *oszthatatlan* Én tudatával jár. Ellenvethető azonban, hogy ez nem általános jellege a lelki jelenségnek; normális körülmények között is felléphet az *automatizmus* tudata (pl. Goethe: *Ich dichte nicht, es dichtet in mir*); továbbá a szkizofréniában annyira hiányozhat e kritérium, hogy a beteg *összetéveszti* önmagát más emberekkel, sőt (súlyosabb esetekben) élettelen tárgyakkal is. Végül az Én *meg is kettőződhet*: formálisan két vagy több Én él egyidőben a tudatban.

Mindez azonban valójában mitsem bizonyít tételünk ellen. Az, ami e kóros esetekben végbemegy, nem az Én-tudat teljes *kiesése*, hanem annak kóros *megnyilvánulata*. Mindhárom esetben a szubjektum igenis *bírja* az Én tudatát: Goethe azt mondja: *es dichtet in mir*, tehát nem másban, de *magamban* végbefolyónak tudja az élményt, tehát igenis megvan az Én valamiféle tudata. A szkizofréniás beteg is *önmagát* téveszti össze a tárggyal, s ezért pl. midőn szőnyegporolást lát, felkiált: *ne üss engem*. Hasonlóképpen a kettős vagy többes Énnél az alany jól *tudja*, hogy *több Én* van benne, amit *egyazon Én* konstataál, — tehát itt is van egy *Éntudat*. Az abnormitás valójában mindezen esetekben nem az, hogy egy Én-tudat nélküli lelki élmény lépne fel — ami *contradictio in adjecto* s lehetetlenség, — hanem az *Énre való reflexió képessége* van megzavarva; ezek nem az Én-tudat abszolút hiányát, csak az *Én-tudat zavarát* mutatják. Kiesik itt egy *azonosítási aktus*: az alany tudja, hogy *ő* tevékenykedik, de ezt az *ő* tevékenységét *nem tudja azonosítani teljes világossággal és szabatossággal minden lelki élménye alanyával*. Ezek az öntudat zava-



rai, amik nem szüntetik meg a lelki élmény *koncentrikus* jellegét.

52. A dualizmus másik tagját: *amire* az *En* intencionálisan vonatkozik, a skolasztikusok s Brentano úgy jellemzik, hogy az intencionálisan *inexistál* az alanyban. Mit jelent ez a lelki valóság jellegzetes kritériumai szempontjából? Jelenti — mint már említettük, — hogy a lelki jelenlenség lényegénél fogva *önmagát mindig transzcendálja: önmagán túl törekszik*, mintegy önmagából *kilépni* kíván, a mellett, hogy *önmagában* marad. Ez a viszony *térbelileg* nyilván nem fejezhető ki, ámde maga a lelki valóság nincs is térben (48. §.) s így hiába volna abból, hogy *térbeli* relációk ily körülmények közt lehetetlenek, pl. megismerés lehetetlenségét következtetni, mint ezt a szubjektív idealizmus teszi a „tudatban” s a „tudaton kívül” terminusok használatával, amelyet — öntudatlanul — *térbelileg* interpretál („Kastentheorie”). E transzcendálás merőben *jelentésbeli* s jelenti, hogy a lelki világ *megragadja* a tőle különböző tárgyat s annak *jelentése* *inexistál* intencionálisan a tudatban. Ez voltaképen azt teszi, amit az aristotelikus-skolasztikus bölcsélet úgy fejez ki, hogy a megismerésben a tárgy *formáját*, azaz azt az ideális *eszmetartalmat* *ragadjuk meg, amely a tárgyban meg van valósulva*. Ennyiben Platonnak igaza van: *minden megismerés voltaképen ideák megismerése*, melyek azonban a *tárgyi világban* vannak meg, nem pedig csak a megismerő alanyban. Mivel pedig — mint kiderült — *minden tudatjelenségben van intencionális tárgymegragadás, vagyis mert minden lelki jelenségben van valamiféle megismerés*, ezért a *lelki valóság specifikuma voltaképen az ismerési aktus specifikumában mutatkozik legjobban*.

53. Ebből a lelki valóság újabb sajátossága mutatható ki. Azon a Brentano által kiemelt dualizmus[on] (intencionális *inexistencia*) [kívül] egy sajátos *trializmus* is jellemzi a lelki valóságot, mely azt jelenti, hogy mindebből a lelki valóság *hármasság* *arculata* bontakozik ki, mely ugyancsak *Aristoteles és Brentano* nyomdokaira vezet vissza. *Ez az, hogy a lelki valóság három irányú intencionalitást mu-*



*tat, aminek három ismereti-tárgy-szféra is felel meg, mint ezt már nagyjában Brentano próbálta meghatározni.*<sup>68</sup> Aristoteles ugyanis a lelki jelenségeket *három csoportba* osztotta: [ezek] az *érzékelés* (αἰσθησις), a *törekvés* (ὁρεξις) és az *ész* (νοῦς).<sup>69</sup> Ennek megfelelőleg Brentano is felosztja a lelki jelenségeket [így]: *Vorstellung, Urteil és Phaenomene der Liebe und des Hasses*.<sup>70</sup> Evvel a két bölcselő voltaképen azt látja meg, hogy a lelki valóság, melyet *Brentano* már öntudatosan azonosít az intencionalitással, *mindig valaminek valamiféle megismerésével jár.* Még pedig minden egyes intenciófajnak természetszerűleg nemcsak sajátos *lelki funkció*, de sajátos *tárgyszféra* is felel meg. Ha a lelki élmény abban áll, hogy *a tárgy a maga adottságában élénk állittatik*, előáll az, amit Aristoteles αἰσθησις-nek, Brentano Vorstellung-nak nevez. Egyik kifejezés sem találó, mert mindkettő voltaképen *szemléltre* gondol, amely nemcsak érzékelésben s nemcsak az ebből kinövő\* képzet formájában merülhet fel. Mert nemcsak érzékelés által „adatik” tárgy, hanem közvetlen lelki élményben is. Ezért az *első* intenció-mód az *intuición*, melynek egyik alfaja az érzékelés. *Milyen tárgykört ismerünk itt meg?* Azt, amit modern kifejezéssel *empirikus adottságnak*, másképen *valóságnak* nevezünk.

A törekvés lélektani formái: a vágy, az érzelem (a törekvés kielégítettségének vagy ki-nem-elégítettségének tudata) s az akarat (a céltudatos törekvés). Az a tárgykör, melyet ezzel megragadunk, nyilván az *értékek világa*. E körül tapogatódzott sikerrel Brentano tanítása az erkölcsi megismerés eredetéről s nagyrészt fel is ismeri az értéket mint önálló tárgykört s lesz ezáltal a modern értékelmélet megalapítójává.

Végre az ész az egyetemességek, az érvényességek s így az *igazságok körében* találja meg sajátos tárgykörét.

Szkémánk tehát, mely az alapvető lelki funkciókban rejlő ismerési aktusokat feltünteti, a következő:

<i>Lelki jelenségek:</i>	<i>Intencionált tárgykör:</i>
1. intuición	1. valóság
2. törekvés	2. érték
3. gondolkodás	3. igazság (ideák).



Mielőtt már most tovább mennénk az ismerési aktus elemzésében, rá kell eszmélnünk arra, hogy e problémához voltaképpen úgy értünk el, hogy a *természeti* s a *lelki valóság* radikális különbségét hangsúlyoztuk. Láttuk, hogy 1. míg a természeti valóság dimenziói térbeliek, a lelki valóság dimenziói nem-térbeliek; 2. a lelki dimenziók csak *egyéni* lelki élményben adatnak, a természeti valóság ellenben közös világ; 3. a lelki dimenziók dualisztikus és trialisztikus szerkezetének elemzése arról győzött meg bennünket, hogy a lelki jelenség mindig sajátos *állásfoglalás bizonyos tárgykörre* nézve, vagyis a lelki jelenség *lényege, hogy mindig megismerés*; ezzel szemben a természeti valóság csak *megismert* lehet. Mindezzel egyrészt a *szenzualizmust* haladtuk túl, mely szerint csak az érzékek útján ismerhetünk meg valóságot, mert, ime, kiderült, hogy a valóság nagy része (a lelki valóság) nem érzékszervek, de *közvetlen élmények* által tudatosítható. De túlhaladtuk mint primitíven egyszerűsítő álláspontot, a *materializmust* is, mely csak *térbeli* valóságot ismer el. Térjünk most a *megismerés mibenlétének* további elemzésére.

54. Gyakran felmerülő gondolat a bölcselek körében, hogy a megismerés voltaképpen *ráismerés*: az új tartalomnak már régebben ismert tartalommal [való] identifikálása. Így *M. Schlick* szerint:<sup>71</sup> „Alles Erkennen ist ein Wiedererkennen oder Wiederfinden. Und alles Wiederfinden ist ein Gleichsetzen dessen, *was* erkannt wird, mit dem, *als was* es erkannt wird”. Itt nyilván Platon *ἀνάμνησις*-tanának felújításával van dolgunk. A megfigyelés, melyen e nézet alapszik, az, hogy ha valamit megismerek, pl. hogy „az asztal zöld”, akkor már bírnom kell az „asztal” és a „zöld” valamiféle fogalmát, hogy az előttem levő tárgyat épp *asztalnak* s épp *zöldnek* ismerjem fel. Ez elmélet nehézsége azonban az, hogy *nem tudja minden megismerés időbeli keletkezését megmagyarázni*. Mert ha *minden* megismerés már *előbb* bírt, tehát *megelőző* ismeretre támaszkodik, hogyan jö létre e „megelőző” ismeret? Hogyan ismeri meg a gyermek *legelőször*, hogy ez a szín zöld. Nyilvánvaló, hogy különösen az érzékelés által való megismerésnél me-

rül fel e nagy nehézség. A *gondolkodás* által való megismerésnél — ítéletnél és következtetésnél — e nehézség kisebb, mert itt a megelőző ismeret az a *logikum*, melyet már *magától értetődőnek* kell tartanom, tehát implicite ismernem kell, hogy bármit is állítsak vagy tagadjak. Ezért *Aristoteles* a plátói ἀνάμνησις-tant abban az óvatos fogalmazásban veszi át, mely szerint „minden tanítás és minden tanulás, amennyiben a gondolkodáson alapszik, már *bírt* ismeretek által történik”.<sup>72</sup>

Azt kell tehát nyilván mondanunk, hogy a megismerésnek az a mozzanata, melyet az új ismerési tartalom *adatásának* nevezünk, nem lehet azonos a ráismerés folyamatával, hanem inkább idegen tartalom tudatba való *betérésének* jellemezhető. Ellenben, *ha már* az adottságok *elemei* ismeretesek, pl. már ismerem a természetben előforduló összes színeket, akkor a később felmerülő színes tárgyak színbeli minősítése, azaz színesnek való felismerése valóban ráismerés, azaz *azonosítási* művelet. Az ítélet és következtetés által való ismerés formai részében pedig a logikumnak megelőző — a priori — ismeretét tévéen fel, szintén ráismerésnek, *azonosításnak* mondható.

Mindazonáltal van még egy további nehézség, mely a megismerésnek az azonosítással való egyenlővé tételével szemben kell hogy felmerüljön. Ez az, hogy az esetben a *megismerés merő körbenforgás volna: új* belátások aligha merülhetnének fel. *Ebből a nehézségből csak egy kivezető út lehetséges: ha sikerül kimutatnunk egy, az empiriától független oly ismeretforrást, mely egyúttal a ráismerés szubsztrátumául szolgálhat.*

Ez valóban sikerül, ha a megismerés egy oly módjára figyelünk, melyet eddig úgyszólván észre sem vettek: *ez az autotetikus ítélet nyomán feltámadó ráébredés* (egersis). Lássuk ezt közelebbről.

*Kant* óta az ismeretgyarapodás szempontjából az ítéleteket két csoportra szokták osztani: *analitikus* és *szintetikus* ítéletekre. Az előbbiek csak már *bírt* ismereteket taglalnak, hiszen az állítmány nem tartalmaz többet, mint amennyit az alanyban már benne gondoltunk, pl. „a test ki-



terjedt". A szintetikus ítélet ismeret-gyarapító,\* mert itt az állítmány jelentése *túlme*gy az alanyén: itt az ítéletben oly fogalmat csatolunk állítmányként az alanyhoz, melyet még nem gondoltunk az előbbiben. E többlet-hozzákapcsolást a *szemlélet* teszi lehetővé Kant szerint, azaz *tér és időbeli* adatása annak, hogy az alany az állítmánnyal *összetartozik*; ilyeneknek tekinti Kant a matematikai ítéleteket.

E felosztás azonban nem kimerítő, mert kimutathatólag vannak oly ismeretgyarapító ítéleteink is, melyek nem tér és időbeli tartalmakat kapcsolnak össze s mégis ismeretgyarapítók. Honnan vesszük itt a többletet az alany tartalmával szemben? *Abból, hogy felismerjük az alanyfogalom logikai érvényének preszuppozícióit.* Ily ismeretgyarapodást a filozófiai tudományok mutatnak. A *logika* oly módon jut új és új ismeretekre, hogy az igaznaktartás mind egyetemesebb elvi preszuppozícióit *öntudatosítja*; az etika ugyanezt teszi a cselekedetek értékelése, az esztétika az alkotások értékelése szempontjából. Ily előfeltevéseket nyomoz az *empiriára* nézve a metafizika, általában a „tárgyakra” vonatkozólag az ideológia.<sup>73</sup> *Amit* ily módon mint új ismerési tartalmat felfedezünk, az túl van minden tér és időbeli határozmányon, tehát *nem szintetikus ítélet* az, mely azokat megállapítja. Ily tér- és idővel ki nem fejezhető tartalom a logikában a szabály és az elv s általában az érvényesség, az etikában s az esztétikában az értékek világa, a metafizikában a lét s az egyetemes léthatározmány, az ideológiában a „tárgy” általában. Ezért azt az ítéletfajt, mely preszuppozicionális módon nem-szemléleti ismeret-többletet idéz fel tudatunkban, külön ítéletfajként *autotetikus* ítéletnek nevezzük.

Az autotetikus ítélkezés voltaképen egy *öntudatosítási* folyamat; itt voltaképen *önmagunkból* merítjük az új ismerési tartalmat: *az voltaképen bennünk öntudatlanul lappangó, velünkszületett ismereteknek az öntudat fényébe való emelésével azonos*, amint ezt voltaképen már Platon és Augustinus tanították. A keresése ez apriori tartalomnak az *autotetikus* ítélkezés, melyet mint eljárást, *reduktív* módszernek nevezünk Szent Bonaventura óta.<sup>74</sup>

A velünk született (a preszupponált), tehát öntudatlanul bírt, nem-szemléleti tartalom megpillantását pedig ráébredésnek (egersis) neveztük el. Leírását egy korábbi tanulmányunkban a következő szavakkal adtuk:<sup>75</sup> „A ráébredés abban áll, hogy *hirtelen* felismerjük, hogy valamely tudattartalmunkhoz (képzet, fogalom, állás-foglalás) egy oly *más* tartalom tartozik, mint annak logikai előzménye, melyre eddig egyáltalán nem gondoltunk. Ez történik, midőn felismerjük valamely logikai szabály érvényét abból, hogy mikor helyesen akarunk gondolkodni, már öntudatlanul is preszupponáltuk annak érvényét. Hasonló módon ismerjük fel bizonyos etikai vagy esztétikai elvek helyességét annak a nyomán, hogy hirtelen ráébredünk arra, hogy erkölcsi és esztétikai ítélkezésünkben már mindig elismertük burkoltan e principiumok érvényét... E ráébredés nem azonosítható az *intuációval*, sem nem tévesztendő össze az *ítéllettel*, de a Wundt-féle *appercepció* folyamatával s a „Bewusstheit“ mozzanatával sem azonosítható, melyekkel némi hasonlóságot mutat.”

a) A ráébredés *nem* azonos a tágabb értelemben vett intuációval. Bármily különböző értelemben is használják a mai pszichológusok *Bergson* hatása alatt az „intuáció” terminust, két jellegzetes mozzanat jelenlétét akarják kifejezni. Az intuáció ugyanis oly élmény, mely által valamit *közvetlenül* és egyedül *önmagából* ismerünk meg. Egyik sem áll a szó szabatos értelmében a ráébredésről. A megismerés itt nem teljesen közvetlen, mert valami *által* ismerünk meg *valamit*. Ha „rájövök” arra, hogy valamely állításom felteszi az ellenmondás elvének érvényét, akkor valamely állításom *révén* ismertem fel az ellenmondás elvének egyetemes érvényét. Ez utóbbi principium érvényének felismerése igenis közvetlen megismerés eredménye; de *hogyan* bármely állításom szükségképen *ravezet* az ellenmondás elvének érvényére, ez *még* nem közvetlen ismeret, mert hiszen itt valami *által* ismertem meg valami *mást*. Épp ezért a ráébredésből hiányzik az intuáció második kritériuma is, hogy t. i. ez utóbbival valamit egyedül *önmagából* ismerem meg. Hiszen a ráébredésben ennek épp



ellenkezője történik, amint ezt az imént említett példa szintén illusztrálja. Itt ítéletemből jövök arra, hogy annak preszuppozíciója az ellenmondás elve; a ráébredés lényege tehát, hogy *valamiből* valami *másnak* az ismeretére jutok. Ezért az intuicióban valami mélységesen *szimultán* tartalmat élünk át, míg a ráébredés ezzel ellentétben valamiféle *szukcesszió* tudatosítását jelenti.

b) De a ráébredés nem is minősíthető *ítélésnek*, mert annak — még pedig az autotetikus ítélkezésnek — *előkészítő*, úgyszólván még csak *anyaggyűjtő* élménye. *Aristoteles* óta tudjuk, hogy az ítézés lényege az állítás vagy tagadás, tehát határozott *állásfoglalás* az alany részéről. Ezzel szemben ráébredésben még nem állítok vagy tagadok semmit, hanem csak *meglepődöm* egy új mozzanat hirtelen és sokszor váratlan megpillantása által. Csak a ráébredés *eredménye* foglalható azután autotetikus ítéletbe, de maga a ráébredés *még nem ítélet*. A tényálladék tüzetesebb tisztázása természetesen még többirányú beható vizsgálódást kívánna. Így pl. ki kellene deríteni, hogy a legutóbb *Dwels-hauvers* által „pensée implicite”-nek és „le sentiment de pensée implicite”-nek nevezett élmény<sup>76</sup> mily szerepet játszik itt.

c) Éppúgy hiba volna a ráébredést a *Wundt*-féle „appercepció”-val azonosítani, mellyel első pillanatra *némi* rokonságot mutat. E művelet a *megértés* folyamatát jelenti, mely új tartalmakat már bírt régi tartalmakkal kapcsol össze céltudatos, *logikai* szempontoktól vezérelve. A ráébredés ennél nyilván jóval egyszerűbb művelet. Hiszen *amire* ráébredek, azt esetleg *még nem értem* — hiszen azért vált ki az egersis meglepetést, vagy éppen mély megilletődést pl. a vallási megtérésben. A ráébredést *esetleg követi* az appercepció, azaz a megértés művelete, melynek ő maga csak *előkészítő* mozzanata.

d) Első pillanatra úgy tűnhet fel, hogy a ráébredés azonos a *N. Ach* által felmutatott „Bewusstheit” mozzanatával, mely e pszichológus szerint nem egyéb, mint „Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens”.<sup>77</sup> Az így értett tudás nyilván *ítéleteket* tesz fel, s ezekre

mint sajátos lelki élményekre vonatkozik. Tehát már ez is bonyolultabb lelki élmény, mint a ráébredés, mely nemcsak a szubjektív tudataktusra, de bármely tartalomra is vonatkozhat.

Autotetikus ítélet és ráébredés viszonya tehát az, hogy az utóbbi *pillantja meg* azt a preszupponált tartalmat, melyet *azután* az autotetikus ítélet megismeréssé formál, ezt a tartalmat konstatálja. *Itt egy új, eddig észre nem vett, csak Platon által az ἀνάμνησις tanában megsejtett ismeretgyarapodással van dolgunk.* Az itt felmerülő, „autotetikus megismerés” bír ama két kritériummal, melyet fennebb állítottunk fel (54. §.) minden megismerés punctum salienséra nézve, mert egyrészt *az empiriától független*, másrészt benne identifikálás, *ráismerés* van jelen.

55. Két probléma merül fel azonban e ponton: 1. *mi biztosítja* a kimutatott a priori (velünk született) új ismerési tartalom objektív érvényét; 2. *honnan ered* e velünk született ismerési tartalom? Az első kérdésre egész röviden válaszolhatunk. *Felismert érvényességek* objektivitásának bizonyítását már akkor elvégeztük, midőn a pszichologizmus szemből felismertük a logizmus egyedül igazolható voltát.<sup>78</sup> Azok a tételek, melyekre reduktíve jutunk, amelyeket tehát, „sans sortir de nous mêmes” (Descartes kifejezése), tehát *önmagunkból* merítünk, ezért nem kell, hogy hijával legyenek az objektív érvénynek, valamint abból, hogy valamely tételt „külső tapasztalatból merítünk”, nem következik, hogy annak objektív érvénye van. Az ismeret *eredetének és érvényének* kérdése nem azonos. Ha a reduktíve nyert tétel *igazolható* logikailag, akkor objektív érvényű, azaz *igaz*, tekintet nélkül lélektani eredetének módjára. Így: reduktíve nyert igazságok a logikai alapelvek, pl. az azonosság (ellenmondás) princípiuma, amelyek objektív érvényét az bizonyítja, hogy érvényének minden kétségbevonása már e kétségbevont elv érvényének feltévése épít.<sup>79</sup>

56. A *második* problémára való válasz már bonyolultabb. Hogy itt tisztán lássunk, mindenekelőtt *azt kell* világossá tennünk, hogy *mit is értünk ismereteink „eredet-*



tén"? Nyilván azt a történet, melyben *új ismereti tartalom* merül fel. E folyamatot két szempontból jellemezhetjük: *lélektanilag*, midőn azt kérdezzük, hogy mely pszichikai processzus mutatható ki az ismeretgyarapodásban akkor, midőn *új ismereti tartalom* bukkan fel a tudatban. E folyamatot már ismerjük: az *analitikus* megismerésnél ez az *elemzés*, a szintetikus megismerésnél a (tér-, időbeli) *szemlélet*, az autotetikus megismerésnél pedig a *ráébredés*. A második szempont, amelyből az új ismereti tartalom felmerülését magyarázhatjuk, *objektív jellegű*, s arra vonatkozik, hogy *honnan* merül fel e tartalom, vagyis *mi az oka annak, hogy e tartalom épp most merül fel tudatomban?* Az empirikus ismerésnél ez okot a *valóságban* látjuk, mely „afficiálja” az alanyt, s akár érzéki inger formájában (a külső tapasztalásban), akár lelki élmények (változások) felmerültével (a belső empiriában) új tartalmak felmerülését eredményezi. A *matematikai* megismerésnél a helyzet bonyolultabb. Itt nem az „érezéki inger” idézi elő, hogy pl. megalkotjuk a hiperbola fogalmát, hanem nyilván *logikai szükségletek* nyertek általa kielégítést. Hogy *most* foglalkozom ezen egyenlet megoldásával, ennek élményi (lélektani) *okai* vannak, tehát oka a megismerés tartalma felismerésének itt is a valóság, lévén a lelki élmény is valóság. A szó logikai értelmében ellenben a matematikai ismeretek felmerülésének oka *nem a valóság*, de bizonyos *logikai relációk* felmerülése a tudatban, amelyek *kiváltó oka* az empiria; pl. *több tárgy* (fa, állat) megpillantása indította meg a számolást s így az aritmetikai fogalmak kialakulását. A reduktív megismerés *megindítója* is a valóság behatása. Ha nem élnénk át konkrét gondolkodást, értékelést, cselekvést, alkotást, sohasem indulhatna meg ama reduktív megismerési folyamat, melynek eredménye a logikai, etikai, esztétikai autotetikus megismerés. Ámde így itt — röviden a filozófiai megismerésben — mint a matematikai megismerésben, *több van az okozatban, mint az okban*: az *empirikus adatás nem garantál ideális matematikai törvényszerűségeket, sem egyetemes logikai, etikai, esztétikai s metafizikai elveket, sőt az empiria is át és át van szöve ily nem-*

empirikus elemekkel már azáltal is, hogy a tapasztalat logikai organizációja a logikai alapelvek alapján való gondolkodáson alapszik. Mi az oka e többletnek az empirikus tartalmakon túl? Erre a kérdésre redukálódik immár a mi problémának.

57. Ezzel legöntudatosabban Platon, Augustinus és Descartes küzdöttek. Platon felfedezi mind az etikai, mind a matematikai megismerés aprioritását, mint ezt a „Menon” világosan mutatja. Ennek nyomán azután e belátást minden megismerésre kiterjeszti, kimondván, hogy „azt állítom, hogy nincs tanulás, csak visszaemlékezés”: „ὅς οὗ φημι διδαχὴν εἶναι ἀλλ’ ἀνάμνησιν”<sup>80</sup>. Mint néhány sorral előbb kifejti, e visszaemlékezés folyamatát úgy gondolja bölcseink, hogy „miután a természetben minden rokon, s a lélek mindent bír, misem akadályozza annak, hogy ha csak egy dologra emlékezünk, amit az emberek tanulásnak neveznek, minden egyebet megtalál, ha elég bátor és kitartó: a keresésben.”<sup>81</sup> Nem készen kapjuk tehát az összes velüncszületett ismereteket, de azokra lassan rábukkanunk, azaz visszaemlékezünk, ha egyik emlékezést boncolgatva a többi emlékképet is, mely lelkünkben lappang, felszínre hozzuk. Platon erre konkrét példát is mutat Menon tanulatlan rabszolga bemutatásával, kit merő kérdezéssel Sokrates új és új geometriai igazságokra vezet. Ami a velüncszületett ismeret keletkezési módját, azaz felmerülésének okát illeti, Platon a lélek halhatatlanságára utal, mely már a születés előtti léttel kapcsolatos.<sup>82</sup> S közelebb e velüncszületett ismeretek eredetéről azt mondja, hogy isteni végzés nyomán van az erény (mely nála azonos a Jó tudásával) azokban, akikben megvan: θεία μοῖρα ἡμῖν φαίνεται παραγιννομένη ἢ ἀρετὴ οἷς παραγίνεται.<sup>83</sup> Tehát Platon is már azt tanítja, hogy a velüncszületett ismeretek, amelyekre e földi életben fokozatosan ráébredünk, végelemzésben valamely isteni behatás eredményei, melyet az istenség az emberi lélekre gyakorol.

58. Ugyanezt tanítja, mint ahogy e sokat vitatott kérdést J. Hessen vizsgálatai végleg tisztázták, Szent Agoston is. E nagy bölcseleleinte elfogadja a μάθησις =



ἀνάμνησις tanát; azt tanítja, hogy a lélek „omnes artes secum attulisse... nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.”<sup>84</sup> Ám ezt a platói tanítást s vele a preexistencia-tant visszavonja a „Retractationes”-ben,<sup>85</sup> mert úgy találja, hogy a megismerés tényét jobban lehet megmagyarázni avval, hogy *mindent az örök igazságban ismerünk fel.*<sup>86</sup> Meg van mindvégig győződve, hogy ismereteinkben van a priori elem, de ennek jelenlétét a lélekben az „illuminatio divina”-nak tulajdonítja. Ez elmélet megcsillan a *Soliloquia*-ban, de teljes világossággal és öntudatossággal a *De libero arbitrio*-ban lép elénk. Tanítását abban foglalja össze, hogy „in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus iudicat”.<sup>86a</sup> Ámde Augustinus még itt sem áll meg; végérvényes álláspontja az, hogy az *illuminációt közvetlenül maga Isten idézi elő a lélekben*, amely megoldást maga az egyházatya a neoplatonizmusra vezeti vissza.<sup>87</sup> E szerint Isten *közvetlenül* világosítja fel az emberi elmét az örök ideákról s igazságokról. Ez *illumináció* abban áll, hogy Isten az emberi lélekbe „*imprimit*” az örök igazságokat. „Nisi esset nobis *impressa* notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus.”<sup>88</sup> *Végelemzésben tehát Augustinus, éppúgy mint Platon, az a priori ismeretek keletkezését közvetlen isteni belátásra vezeti vissza.*

59. Ugyanerre az eredményre jut *Descartes* is. E bölcselő eszméink eredetéről elmélkedvén, különös gonddal vizsgálja Isten eszméjének forrását. *Birjuk* egy végtelen, tökéletes, érzékfölötti lét eszméjét, melyet nyilván nem méríthetünk a tapasztalásból. Még pedig azért nem, mert empiriánk minden ponton csak *véges és tökéletlen* lényeket mutat. Az sem megoldás, hogy a végtelen s a tökéletes lény fogalmát a tapasztalásból ismeretes végesség és tökéletlenség *fokozásából* merítjük, mert „etiamsi cognitio mea semper magis et magis augeatur, nihilominus intelligo nunquam illam idcirco fore actu infinitam, quia nunquam eo devenietur, ut maioris adhuc incrementi non sit capax. Deum autem ita iudico esse actu infinitum ut nihil eius



perfectioni addi possit.<sup>489</sup> Nem marad tehát más megoldás, minthogy Isten ideáját *maga Isten* helyezte belénk akkor, midőn *teremtett* bennünket; et sane non merum est *Deum me creando ideam illam mihi indidisse (ib)*.

*Megegyezik* tehát Descartes *Platon*nal és *Augustinus*-szal abban, hogy Isten (az Abszolútum) ismerete semmiképen sem eredhet a tapasztalásból, de az emberi szellem alkotásaként sem tekinthető, tehát csak maga az Abszolútum *közvetlen hatására* alakulhat az ki lelkünkben. De *eltér* Descartes az előző két nagy bölcseletől abban, hogy míg azok valamiféle *inspirációt* tesznek fel e ponton Isten részéről, tehát a *már létező* lélek illuminációját veszik fel Isten részéről; Descartes az illuminációt úgy érti, hogy *Isten már úgy teremti a lelket, hogy abban bennerejlik az ő valamiféle ismerete*. E különbséget eddig tudtommal nem vették észre, pedig e ponton nemcsak a történeti, de az elméleti magyarázatnak is egy fontos tényezője merül fel.

60. Most nekünk is szemébe kell néznünk az ismeretek eredete problémájának. Kétségtelenül *birjuk az Abszolútum fogalmát*, s azon attributumokat, amelyek az Abszolútum e fogalmából következnek, aminő a *végtelenség* és *örökkévalóság*. Ezeket valóban nem meríthetjük a *relativumok ismeretéből*, sem az empiriából, sem ugyancsak relativ, emberi szellemünk valamiféle konstruktív tevékenységéből. Ezt Descartes egyszer és mindenkorra kimutatta. Semmiféle elvonással nem lehet valamiből azt kivonni, ami nincs benne, tehát a végesből a végtelent, a tökéletlenből a tökéleteset. Éppígy *véges* elemekből nem lehet semmiféle konstrukcióval a végtelent elemezni és megismerni. Hanem *megfordítva* áll a dolog; a *véges és tökéletlen fogalma* felteszi a *végtelen s tökéletes fogalmát*, hiszen a végtelenhez *viszonyítva* állapíthatom csak meg azt, hogy mi a véges (t. i. hogy *nem végtelen*) s a tökéleteshez *viszonyítva* mondhatom csak ki, hogy az tökéletlen, azaz *nem tökéletes*. Ennyiben igazza van Descartesnak: *Isten ismerete logikailag megelőzi a világ ismeretét; az Abszolútum ideája alapja s előfeltétele a relativum ismeretének*. „Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab



una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim.<sup>90</sup> *A mi megoldásunk is csak ez lehet.* Miután a relativum (a világ s ezen belül emberi szellemünk tevékenysége) *nem lehet* az Abszolútum ismeretének eredete, ez eredet *csak magában az Abszolútumban lehet.* Amde közvetlen illuminációt az Abszolútum részéről a lélek élete folyamán nem mutathatunk ki, itt csak *ráébredést észlelünk*, azaz *azt, hogy az Abszolútum eszméje autotetikus megismerés nyomán merül fel tudatunkban.* De *felesleges* is volna ily kissé kalandos illuminációt felvenni. Mert hiszen az Abszolútum minden relativumot *teremt* (37. §.), tehát az emberi lélek is az Abszolútum teremtménye lévén, *Descartes* álláspontjához kell csatlakoznunk, mely szerint Isten az emberi lelket már *úgy* teremti, hogy benne a végtelennek és örökkévalónak, az Abszolútumnak valamiféle sejtelve él, és az autotetikus nyomozás s az abban végül felmerülő *ráébredés* ez ismeretet öntudatba emeli.

61. Az Abszolútum a megismerésben tehát a következőképpen szerepel. *Először* mint a megismerés *lehetővé tevője* azáltal, hogy a megismerő szubjektumot olyanná teremti, hogy benne az abszolút mozzanatok mint a priori ismeretek öntudatlanul megvannak, amelyekre való *ráébredés* teszi az ismeret lényegét. Ez a priori igazságok tartalmi az ideák; tehát az Abszolútum *úgy teremti a megismerő alanyokat, hogy azokban az egész ideavilág öntudatlanul megvan.* Azért kell ezt mondanunk, mert egyes és egyetemes az ismeretvilágban úgy egybe vannak forrva, hogy ha az egyetemességek ismerete a megismerő alanyban lappang, benne lappang az *egyesnek* megismerése is. *Az empiria tehát valóban csak kivált minden megismerést, de nem ez határozza meg tartalmát.* Így közeledünk *Leibniz* álláspontjához, ki szerint a monasz ismereti világát *önmagából* meríti. Ez azonban nem tévesztendő össze *Fichte* [és] *Böhm* tanításával, aki szerint a megismerés abban áll, hogy az „*Én*” öntudatosan ismeri meg azt, amit öntudatlanul *ő* maga alkotott. Mert 1. az ismereti világ nem az *Én* teremtménye, lévén az emberi *Én* is relativum, mely maga



is az Abszolútum teremtménye; 2. mert az *En ismerésének* konkrét megindulása igenis a Nem-En alkalmi kiváltó behatásához van kötve.

Am, *másodszor*, az Abszolútum eszméje nemcsak mint a megismerés *lefolyásának* lehetővé tevője szerepel, hanem *mint a megismerés által keresett, végső ismereti objektum is*. Minden téren ugyanis csak akkor jut megismerésünk *nyugvópontra*, ha *végül autonóm — független, — abszolút, végső tartalmakra bukkan*. A logikában épp azért a logikai alapelvek, az etikában és esztétikában a végső értékek, a valóságtudományokban a végső elemek és relációk (elemi testek, események, elemi törvények, végső kategóriák) megismerésére törekszünk, éppúgy mint a leíró tudományokban végső, elemi alakok s a történeti tudományokban az őslapok megismerésére törekszünk. Mindezek — *sit venia verbo* — nem azonosak [az] Abszolútum[mal]\*, mert *csak relative-abszolút (végső) tartalmak*, — de a feléjük való törekvés mutatja az Abszolútum felé való törekvést minden megismerésben s *hogyan voltaképpen minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk*.

62. Ezzel az állásponttal szemben, mely az Abszolútum és a relativum viszonyát a megismerésben az itt kifejtett két szempontból fogja fel, van egy, már a *neoplatonizmussal* kezdődő, *Averroés*nál kibontakozó s egy sajátos módon neo-averroistánál: *Klages*nél fellépő téves álláspont, mely e viszonyt úgy gondolja, hogy a megismerő alanyt *kettéhasítja* s azon *belül* különböztet meg egy *abszolút* komponenst, melyet *Averroés* az istenséggel, *Klages* a „Geist”-tel azonosít, s egy relatív, *individuális* tényezőt, amelyet mind *Averroés*, mind *Klages* azonosítanak a lélekkel. Lássuk a tanítást közelebbről.

*Averroés* szerint:<sup>91</sup> *Consentaneum est credere reperiri in anima duas partes intellectus, quarum una est, quae recipit, quae quid sit, hic fuit probatum, alia vero, quae agit, et est illa, quae facit, ut illae intentiones et conceptus existentes in virtute imaginativa moveant intellectum materiale actum, postquam erant moventes ipsum in poten-*



tia . . . , et has duas partes esse ingenitas et incorruptibiles, et quod ratio ipsius agentis ad recipiens est veluti ratio ipsius formae ad ipsam materiam." Közelebbről:<sup>92</sup> Dicamus ergo, quod, cum intellectus, qui in nobis existit, duas habet actiones (ea scilicet ratione, qua est relatus ad nos), quarum una est de genere *passionis* et illa quidem est ipsum intelligere, altera vero est de genere *actionis*, nempe quae est abstrahere formas easque denudare a materiis, quod nihil aliud est, quam facere eas intelligibiles actu, postquam erant intelligibiles in potentia etc. *Aristoteles* tanát úgy magyarázza az intellectus agens-ről (miután Aristotelest abszolút tekintélynek fogadta el), hogy „ex hoc dicto nos possumus opinari *intellectum materiale* esse *unicum in cunctis individuis*“.<sup>93</sup> Az arab bölcselelő tanítása tehát világos: az emberi lélekben van egy individuális rész, amely *befogad*, s abba egy nem-individuális általános értelem mintegy betör: ez az intellectus agens, amelynek a felvételére, úgy látszik, az készletti Averroëst, hogy a cselekvő értelem tartalma: az *egyetemes és örök igazságok* túl vannak az egyéni változó gondolkodáson. Erre mutat azon tétele, hogy<sup>94</sup> „Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni . . . , *quoniam intellectui nihil est individuitatis*“.

Az arab bölcselelő tévedésének nyilvánvaló forrása, hogy az igazságokat s az egyetemes észelveket is éppoly *valóságoknak* veszi, mint az individuális lelkeket s a megismerést e kétféle *szubsztancia* kölcsönhatásának tulajdonítja. *Érvényt* és *valóságot egyazon* létsikra helyezi; innen exotikus tanítása. Bármily meglepő is, ezt az elég kezdetleges μεταβασις-t találjuk egy modern metafizikus: *Klages* tanításában is, melyet épp ezért méltán nevezünk *neo-averroizmusnak*. Az ő tanítása is<sup>95</sup> abban a veszélyben van, hogy ő is két tényező közreműködését látja az emberi lélekben: a szellem (Geist) és az élet (Leben) mozzanatait, melyek ellentétesek; az előbbi egyetemes, az utóbbi egyéni. Az averroizmus veszélye annál nagyobb Klagesnél, mert ő sem dolgozik amannál világosabb alapfogalmakkal, lét és érvény nála is egybefolyznak, s



ebből folyólag a naív pszichologizmus álláspontján áll az egyetemesség természetére nézve.

Ez averroizmus azért érdekel bennünket ebben az összefüggésben, mert egyúttal az *ismeretforrás egy téves elméletét involválja*. Ha ugyanis az averroizmusnak igaza van, s ami egyetemes megismerés bennünk van, az nem az egyéni lélek, de egy attól különböző, nem egyéni „szellem” műve, akkor lelki életünk *egysége* megszűnt, s két, egymással sok tekintetben ellenséges komponens küzdelmének színhelye a mi lelkünk. A *megismerés* is ennek eredménye volna; nem *egy*, de *két* megismerő alannal: a szellemmel és a lélekkel kellene számolnunk. Már most eltekintve e tétel pszichológiai képtelenségétől, mely teljesen ellentétben van épp a modern lélektan azon megállapításával, hogy a lelki élet *totalitás*, semmiképen nem atomizálható s elemibb részekből nem rakható össze, mint az asszociációs lélektan gondolta, így azt két részből állónak sem szabad gondolnunk, a *megismerés természete sem engedi meg e scissio-t*. Hiszen az *egyes és az egyetemes megismerését nem lehet széjjelszakítani egymástól*. A principium classificationis értelmében az egyesben mindig van egyetemesség; mindkettő egyaránt konstitutív tényezője a valóság világának.<sup>96</sup> Egyéni lélek- s általános szellemnek megfelelőleg tehát nem vehetünk fel két *külön tárgykört* s ezzel az averroizmus által hirdetett kettős ismerési alany és kettős egymástól mereven elválasztott ismereti tárgykör nem vehető fel.

Mindazonáltal az averroizmus minden formája *lát* egy igazságot, melyet azonban nem elég világosan fog fel és nem helyesen fejez ki. Ez az ismerő *alanyra* nézve az, hogy az *kiléphet szubjektivitásából*, az ismereti tárgyra nézve pedig az, hogy abban valóban *két* komponens szerepel: a priori és a posteriori tartalmak. Lássuk ezt bővebben.

Amikor érzékelek, *egyéni* pszichém *reagál* külső valóságok behatására, azaz valóságokra. De ha egyetemességeket ismerek fel, akkor túlmegyek a *hic et nunc* adottságokon; itt a megismerési *folyamat* és a megismerési *tartalom* létrejöveteleiben *nem reakciókról* van szó, tehát egyé-



niségem mintegy eltűnik, önmagát mellőzve, önmagából kilép. Itt már nem a *hic et nunc* szempontja döntő, hanem a megismerő lélek — aristotelesi kifejezéssel élve — „*est quodam modo omnia*”, tárgyassá válik. A megismerés az egyetemességekhez emelkedve már több, mint reakció: *tárggyálevés*, az objektumhoz való símulás, *valami örökkévaló és végtelen megragadásává* válik, s nem merő reakciója az egyénnek. Ezt a *körülményt* látja, de megtevéstző, mítikus formában fejezi ki az averroizmus minden formája, midőn az én *beolvadásáról* szól a világészbe, illetve midőn e világész *betöréséről* szól az egyéni lélekbe. Am nem betörésről, de félig\* egybeolvadásról, s nem a szellem s a lélek „küzdelméről” van itt szó, hanem a *lélek felemelkedéséről*, mely a lelket *beilleszti* az igazak kontemplációjába\*, s csak az *alsóbbrendű lelki élet* elleni küzdelmet provokálja e körülmény. Evvel az is meg van mondva, hogy az averroizmus helyesen látja, hogy van egy a priori komponense a megismerésnek: az, amit *az ész magából merit, maga a logikum, az etikum s az esztétikum értékdiáktikája*, s egy az *egyéni reakciók* (érzékelés) által nyújtott a posteriori tartalom. Ezt sem szabad azonban az averroizmus mintájára ontologizálni, azaz *két valóság*: a szubsztancializált világsszellem s az egyéni lélek küzdelmének felfogni.

63. *Ha minden megismerés végelemzésben az Abszolútum megismerésének törekvésében áll*, akkor a végső ismereti tárgy keresésében nem nyugodhatunk meg, nem állhatunk meg közbülső állomásokon. *Ez az oka, hogy sem a tapasztalás (indukció), sem a matematika (dedukció) nem nyújthatnak teljes bizonyosságot, hanem csak az Abszolútum egyes aspektusainak megragadása, amire a redukció vezet bennünket.* Lássuk ezt közelebbről.

A *külső tapasztalás*, mely érzékeink által a *térben* elterülő tárgyakra vonatkozik, nem nyújthat semmiféle tényre nézve teljes bizonyosságot, mert a külső empiria tárgya, a természeti valóság, *reánk nézve mindig kimerítetetlen.* Mivel pedig a valóságban — mint minden tárgykörben a principium cohaerentiae-ből kifolyólag — minden

egyes dolog minden más dologgal összefüggésben van, ebből az is következik, hogy *egyetlen tényről sem állíthatunk valamit teljes bizonyossággal*. Ha ugyanis a természet kimeríthetetlen, s ha *minden egyes* természeti tényben tényező minden más *természeti* tény, azaz az *egész* természet, akkor bármely természeti ténynek csak *részben* ismerjük feltételeit, s így amit róla állítunk, csak *rövid ideig tartó aspektus* lehet, mely hirtelen megváltozik az ismeretlen tényezők munkábalépésével. *Tehát minden természettudományi megállapítás csak hipotetikus érvényű lehet.* Pl. sok évezredes tapasztalás, hogy esőfal bizonyos megvilágítása szivárványt hoz létre. Teljesen bizonyos-e ez? Nem, mert lehet a szivárvány felléptének oly ismeretlen feltétele, mely *eddig* mindig az esőfallal együtt lépett fel, de nem volt azonos vele; s ezért megtörténhet, hogy bár sok évezreden át *együtt* járt az esőfallal, egyszerre csak a természet új konstellációjánál fogva *nem* lép fel az esőfallal, s a szivárvány az eddig ismert körülmények közt *nem következik be*\*. Érzéki megismerésünk korlátozottságát s így a természet kimeríthetetlenségét részünkről *három tényező* határozza meg, ú. m. 1. *térbeli* helyzetünk, 2. *időbeli* korlátoltságunk, 3. *biológiai* determináltságunk. Lásuk ezeket egyenként.

Természetismerésünk *térbelileg* korlátolt, mert egy rohanó kis bolygón élünk, s így csak azon jelenségekről szerezhetünk közvetlen vagy közvetett tudomást, amelyekbe bolygónk beleütközik, illetőleg amely jelenségekre való következtetésre ama jelenségek adnak kiindulópontot, amelyekbe épp beleütközünk. Mindaz, ami azon kívül van, örökké ismeretlen marad előttünk. És mivel annak a *kevés* adatnak alapján is, mely a természetre nézve rendelkezésünkre áll, kétségtelen, hogy a természet térbelileg mérhetetlen nagy ahhoz képest, amit mi észlelhetünk — teljes joggal állíthatjuk, hogy csak elenyésző kevés az, amit a természetből ismerünk. Ez pedig — a fentiek alapján — azt jelenti, hogy az is, amit a térben megismerünk, csak foszlány, töredék, felületen úszó pár mozzanat, s így az *azokról* való empirikus megállapításaink is csak töredékesek és



hipotetikusok lehetnek. Annyit ismerünk a természetből, amennyit egy ember ismer az idegen városból, melybe éj-jel érkezik, s amelyből csak annyit lát, amennyit kis kézilámpája abból bevilágít. Sőt az arány valószínűleg még sokkal rosszabb.

Ugyanezen eredményre jutunk, ha empirikus megismerésünk *időbeli* korlátait nézzük. Megfigyeléseink alapján például 3000 év obszervációja alapján tudunk a természetről; ezekből visszakövetkeztetve pl. 300 millió évre visszamenőleg állíthatunk valamit. De ha e számokat megszásszorozhatnók is, mindez oly *rövid* időtartamot ad, mely csak futó pillanat a világegyetem egész tartamára nézve. Mindaz tehát, amit *ebből* a rövid tartamból, azaz e rövid tartam *alatt* észlelhetünk a természetről, legjobb esetben csak approximatív és hipotetikus általánosítás lehet. *Örök és változatlan* természeti törvényekre kövekeztetni tehát nincs jogunk, s ha el is érünk valóban ilyeneket, azt, *hogy* ezek valóban örök és változatlan törvények, *nem tudhatjuk*.

De korlátozott s így hipotetikus és approximatív jellegű természetismerésünk *biológiai determináltságunknál fogva* is. Érzékszerveink ugyanis nem öncélú megismerést, hanem az *egyén* és a faj létbenmaradását szolgálják, s így azok *nem fotográfáló*, hanem *jelzőkészülékek*, melyek jelzik a veszedelmet, a táplálékot s a szexuális egyedet. Ezért meglevő érzékszerveink is csak *oly mértékben* vannak kifejlődve, amily mértékben azok e biológiai célokat szolgálják, szemünk nem mikroszkóp s nem teleszkóp, mert ha az volna, csak feleslegesen terhelné érzéki szféránkat. Tehát csak *azon* jelenségek esnek érzékszerveink alá, amelyek biológiailag érdekelnek bennünket, a többi örökre rejtve marad előttünk. Pedig bizonyos állatok reánk nézve érthetetlen tájékozódó képessége s egyébként is a természeti jelenségek bekövetkezésének tudata (viselkedések földrengés, vihar előtt) elárulja, hogy ők viszont percipiálhatnak ily, nekünk érzékileg nem adott jelenségeket. Érzéki világunknak mind e biológiai meghatározottsága éppúgy, mint említett tér- és időbeli determináltsága, világosan bizonyítja, hogy a természeti valóságnak csak *egy kes-*



*keny sávját* világíthatják meg érzéki benyomásaink. Idevágó ismereteink töredék-jellege világossá teszi, hogy az érzéki adatokból levont általánosítások is csak hipotetikus jellegű approximációk lehetnek s így reájuk *teljes bizonyossággal* nem építhetünk.

64.\* Evvel kapcsolatban kell állást foglalnunk egész érzéki *világképünk relativitása tárgyában*. Einstein divatos relativitás elmélete teljesen elhibázottan magyarázza azt. I. Schultz „Die drei Schichten des Wirklichen” c. tanulmányában<sup>97</sup> találóan mutat rá arra, hogy *a valóságban három réteget kell megkülönböztetnünk*.

Valóságon értjük az érzéki dolgokat s az élményeket: az előbbi szemléleti jellegű. Ez utóbbi szemlélhető *rendet* is kíván: vagyis az a természetes időben s a természetes (euklideszi) térben van. Hogy csak az euklideszi tér szemlélhető, ezt Riemann és Einstein hívei is kell hogy elismerjék. A tér a lehető helyzetek (Lage, fekvés) szkémája. E szemlélt tartalmak adják a valóság első rétegét. A második réteget [adja] a tudományos fizika által konstruált valóság: ez voltaképen „erők rendszere” (Kraftsystem); e jelentésben *valóság az, ami hat*. Égető probléma, hogy az a tér, amelyben a fizikai valóság van, *abszolút-e*, vagy *relatív*, azaz: a benne lefolyó mozgás abszolút-e vagy relatív? E fizikai térben a mozgás nem lehet csak relatív, hiszen ez az *erőrendszer realitásából következik*. Ezáltal értelmetlenné válik a relativisták és abszolútisták harca: annak megszüntetése abból folyik, hogy a *fenomenális világban (a szemléleti világban) csak relatív mozgás van, de az erővilágban csak abszolút mozgás tehető fel*. Az idevágó fogalomzavarnak három forrása van, amennyiben 1. önkéntelenül, de jogosulatlanul átvisszük a fenomenális világ mozgásainak relativitását az erővilágra. 2. Gyakran a klasszikus mechanika tanításait úgy fogják fel, mint amely minden mozgás relativitását bizonyítja, holott a mechanika szintén az abszolút mozgás felvételén alapszik. Ezt maga Einstein is bizonyítja, aki a fénysebesség állandóságával a mozgó rendszerekben akarja a relativitás elvét bizonyítani, holott *abszolúte konstans sebességek felvétele ellen-*



mond épp minden mozgás relativitása elvének, épp mert abszolúte konstans sebesség = abszolút sebesség (251. l.).

3. Mert az abszolútisták álláspontját elválaszthatatlanul összeforrottnak tartják a térnek, mint abszolút tartálynak tanáival, holott e kettő szétválasztható. Az erőrendszerek téreinek kétségtelenül homogénnek és kontinuálisnak kell lennie, de nem kell, hogy euklideszi legyen. Sőt továbbmenve: e „Kraftsystem“-et egyáltalán nem kell térbelinek gondolni, hiszen térbeliség szemléletességet jelent, ezt pedig itt eleve kizártuk. Einstein alaphibája, hogy „térén“ voltaképen értett ért, hiszen szerinte a tér természete gravitációs mezőktől, tehát valóságoktól függ; valóság pedig csak valóságon idézhet elő változást. Voltaképen azt mondja tanítása, hogy „a gravitációs mezőben az éter eltorzul“. Minden következtetés a tér alakjára ebből — abszurdum  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ -t jelent. (NB. a térnek nem lehet alakja, pl. görbült nem lehet, hanem csak a térben lehetnek alakok.) Matematikai fikciókból, aminő a nem-euklideszi tér, nem lehet a valóság természetére következtetni. Hasonló logikai hibában szenved Einstein időelmélete is. Az idő azon lehetőségek skémája, mely valóságos események egymásutánjára vonatkozik. Fényjelek is valóságos események, amelyekkel valóságos egyidejűséget mérünk; az egyidejűség felteszi az abszolút időt, holott Einstein az időt teszi függővé a fénysebességtől, tehát hysteron-proteron követ el. Alaphibája, hogy [a] tért és időt valóságként kezeli, mert valóságoktól teszi azokat függővé.

Schultz ez eredményeit nagyjában elfogadjuk, kitűnően mutat arra, hogy a fizikai valóság nem-szemléleti, s így Einstein relativitás-elmélete egy nagy  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ . Hozzátehetjük, a legnaívabb hysteron-proteronok egyike, melyet valaha is alkotott a tudomány. Ami bennünket itt különösen érdekel, az az a körülmény, hogy a relativum utalását az abszolútumra itt érdekes stádiumban észlelhetjük. A szemléleti (érzéki) világ relativitása túlvázat azon: a szemléleti tér az abszolút térre, a változó szemlélt jelenségek a változatlan erőrendszerre utal[nak]. Persze a filozófiai redukció itt nem állhat meg, hiszen a



„Kraftsystem“ is relativ, mert részekből áll, amelyek egymástól függenek. Ezen is túl kell haladnunk a metafizikában a végső, igazi Abszolútum felé. Más szóval: a fizika erővilága is csak ideiglenes nyugópontot nyújt a teljes bizonyosságot, a végső meghatározást kereső emberi elmének, melyet csak\* az Abszolútumban találhat meg.

65. Ugyanezen keresési folyamat ismétlődik, ha a fizikai (térbeli) valóság után a lelki (csak időbeli) valóságot elemezzük a végső bizonyosság, azaz a relativitás szempontjából. Ahogy Schultz a természeti valóságra nézve három réteget különböztet meg, ugyanoly eredményre jutunk a lelki valóságra nézve is.

Az első réteg itt a közvetlenül átélt élmény, azaz tartalom, aminő egy konkrét érzelem, indulat, gondolatmenet. A második réteg azok az aktusok, azaz állásfoglalások (Stumpf szerint: funkciók, Brentano szerint: intenciók), amelyekben a lélek különbözőképpen fordul intencionális tárgyai felé. Az aktusok azok a szubjektív tevékenységek, amelyek a tartalmakat azáltal hozzák létre, hogy bennük a lélek reagál különböző behatásokra. A harmadik réteget maga a reagáló alany, a lélek képezi, mely az Én-tudatában szintén élménnyé válik ugyan, de azért legbensőbb lényegében transzcendens marad minden lelkitalalom s minden aktus szempontjából. A lélek ugyanis nem oldódhat fel teljesen élményben, hiszen éppen azt az önálló valamit (szubsztanciát) jelenti, amely átéli az élményeket. De az aktusok nem merítik ki a lélek mibenlétét; az aktusok ugyanis a lélek állásfoglalásai, a lélek az a végső alany (ὑποκειμενον ἔσχατον), amelynek az aktusait konstatáljuk. Ennyiben a lélek lényege éppúgy misztérium marad számunkra, mint a térbeli szubsztanciák teljes esszenciája. Annál is inkább, mert a pszichikai valóság tapasztalásában is éppúgy korlátozások állanak fenn megismerésünk szempontjából, mint a természeti valóságok tapasztalásában. E korlátok a) az egyéniség, b) a fajiség, c) a részleges öntudatlanság emelte korlátok. Lássuk ezeket egyenként.

Láttuk ([49. §.]), hogy a lelki valóságot csak annyiban



ismerhetjük meg, amennyiben azt magunkban átéljük. A vak a színekről, a süket a hangokról nem tudhat semmit; aki nem muzikális, sejtelve sem lehet a zenei élvezetről. Mindez más szóval azt jelenti, hogy egyéni lelki életünk, azaz lelki életünk egyéni jellege nyújtja azt a kaput, melyen át a lelki valóságról való tudatunk kialakulhat. Az irigy ember épp azért mindenkit irigynek, az önző mindenkit önzőnek tart. Hasonló e korlátozás ahhoz, amit érzékszerveink képviselnek a természeti valóságokra nézve: *mindkettő nagy mértékben megszükiti a valóságismeret körét.*

Ugyanezt a megszükitést fokozza tudatélményeinknek *faji* szempontból való determináltsága is. Példa erre mind a Freud-féle pszichoanalitikus lélektan, mind A. Adler individuálpeszichológiája. Mindkettő szerzőjük fajiságának megfelelőleg tipikusan a *zsidó lélek* rajzán alapszik, melyeket szerzőink naív módon az emberi lélek *általános* természete tanával azonosítanak. A zsidó léleknek két faji sajátossága van: a *szertelen szexualitás* s a *kíméletlen érvényesülési törekvés*. Az előbbi okozza Freud panszexualizmusát, melynél fogva csak egy „magától értetődő” lelki alapélmény van: a nemi ösztön átélése, s így minden lélektani magyarázat akkor éri el célját, ha a lelki jelenséget a nemi ösztön törekvéseire vezeti vissza. Adler viszont lelki alaptörekvésnek\* az egyén érvényesülési vágyát veszi, mely a csekélyebb értékűség tudatától sarkalva túlkompenzációkba vezet. Mindkét lélekmagyarázat a zsidólélek mesteri rajza, de annak sivárságát és relatív egyszerűségét nem lehet a sokkal komplexebb lelkű más fajokra visszavezetni. Ezáltal hihetetlenül szegényes lélekképet nyernünk, melyből az európai művelődés meg nem érthető. Erről persze csak a nem-zsidó lehet tájékozódva, aki *mást* is átélt mint szexuális vágyakat és egyéni érvényesülést. A zsidó fajisággal szemben itt *több-gyökerű* lelki életet találunk, ahol sok minden más *elemi, magátólértetődő* lelki élmény a szexuális vágyon és az egyéni érvényesülésen kívül. Ennél szebb példát arra, hogy a lelki valóság ismerete mennyire determinált fajilag is, alig találhatnánk.



Am végül erősen korlátozza a lelki valóság megismerését az, hogy *öntudatunk csak kis részét öleli s ölelheti fel lelki élményeinknek*. Hogy itt tisztán lássunk, éles különbséget kell tennünk *tudat és öntudat* közt. *A tudat egyszerű tudomásulvételt jelent, az öntudat a tudomásulvétel tudomásulvétele*. Ha sárga színt látok, ez tudatjelenség; ha tudom, hogy látok, az *öntudat* felleptét jelenti. E kettő úgy függ össze, hogy tudat van öntudat nélkül, ez történik a kis gyermeknél 2—3 évig, s valószínűleg az állatoknál; viszont öntudat nincs tudat nélkül, hiszen az utóbbi az előbbinek egy formája, amely *önmagára* irányul. *Tudattalan* lelki jelenség önellenmondó, s ilyen nem is mutatható ki, hiszen a lelki jelenséget mindig a koncentráció jellemzi (l. [51. §.]), ami tudat nélkül nem gondolható. Persze e tudatnak lehetnek *fokai*; ilyent félálomban, az ébrenlétben élünk át; az öntudatnak pedig van *mélysége* a szerint, hogy többet, vagy kevesebbet ölel fel önmagunkból. Viszont számos jel mutat arra, hogy vannak oly lelki jelenségeink, amelyek sohasem juthatnak öntudatunkba, s így amelyek *létét* csak következtetjük, de *mibenlétét* nem tudhatjuk, mert lelki jelenségeket csak *önmagunkban* ismerhetünk meg, s épp ez van e jelenségeknél kizárva. Pl. kétségtelen, hogy képesek vagyunk *öntudatlan időbecslésre*, hiszen szándékolt időben ébredünk fel; de hogy *miben* áll ez öntudatlan időbecslés, rendes számításban-e, mint az ébrenlétben, avagy érzelemben, vitális feszültségek tudomásulvételében-e, azt nem tudhatjuk, mert *ha már* megfigyelnök önmagunkban, már nem volnának éppen *öntudatlan* lelki jelenségek.

Ime, a lelki valóság ama nagy, *öntudatlan világa*, melyet épp a modern orvopszichológia fedez fel, midőn pl. rámutat az álom, a gondolkodás irányának a *szimbolikájára* (Freud, Stekel), tartalmában örökké éppúgy ismeretlen marad előttünk, mint oly kozmikus jelenségek, amelyek iránt érzékszervünk nincs s amelyekre érzékszerveink alapján még nem is következtethetünk. Mivel pedig az öntudatlan lelki jelenségek folyton színezik, befolyásolják [a tudatost], háttért adnak az öntudatba emel[ked]hető lelki



jelenségeknek, ebből világosan következik itt is az, hogy *teljes, végleges bizonyosságot a lelki valóságra vonatkozó tapasztalataink nem nyújthatnak*. Mivel pedig csak e két-féle empiriánk van: külső és belső, mindez azt is *jelenti, hogy az empiriánál egyáltalán nem állhatunk meg a teljes bizonyosság keresésében, azon túl kell haladnunk*.

66. Épp ezért Descartes tévedett, midőn a Cogito, ergo sum-ban vélte a teljes bizonyosság alapját felfedezni. Ha e tételt merőben evidens ítéletnek is tekintjük, akkor is meg kell állapítanunk, hogy az *nem-autonóm*, azaz önmagán kívül más ítéletre nem szoruló megállapítás, hanem *heteronóm* jellegű, mert hiszen a Cogito, ergo sum épp mert ítélet, már felteszi logikai kifogástalanságát, azaz végül a logikai alapelvek érvényét. Nem a Cogito, ergo sum a legbizonyosabb belátásunk, de a logikai alapelvek, amelyek egyetemes és abszolút érvényére építünk már akkor, amikor a Cogito, ergo sum-ot teljesen bizonyosnak tartjuk. Tehát a belső tapasztalás ama bizonyossága, melyet e híres tétel fejez ki, nem abszolút, egyedül önmagán nyugvó. Mindazonáltal más empirikus bizonyosságokkal szemben van egy kétségtelen előnye *a lelki élmény önbizonyosságának*, melynélfogva e bizonyosság, bár *formai* tekintetben heteronóm, de *tartalmilag* autonóm jellegű: közvetlen és teljes. Lássuk ezt közelebbről.

A Cogito, ergo sum csak formailag, azaz logikai struktúrájára nézve heteronóm: *tartalmilag autonóm*. Ez azt teszi, hogy *östényt* fejez ki, *a lélek önkonstatálását*, azaz annak a felismerését, hogy a lélek önmagát létezőnek ismeri fel. E *közvetlen felismerés* azáltal lehetséges, hogy a „belső” tapasztalás az egyetlen módja az empiriának, ahol *a tapasztaló önmagát tapasztalja, östény* jellegét épp az adja meg, hogy itt a megismerés *önmagát* találja és mutatja meg; ezért bár az azt kifejező tétel nem autonóm (mert a logikai alapelvek érvényére épít), *de mégis abszolút bizonyos*.

Amde ez abszolút bizonyosság csak *egy pontra* terjed ki, *az önlelkiélmény konstatálására*, ezzel szemben a

fentebbi ([65. §.]) okoknál fogva *ez sem vonja maga után a lelki valóság tartalmának teljes ismeretét*. Például azt, hogy *most valóban örvendek*, csálthatatlanul és abszolút teljeséggel tudom, de hogy *ez örömnnek mik (öntudatlan) komponensei*, s hogy az öröm általában (más embereknél s más korban) mily tartalmú és természetű, *ezt* már nem tudhatom teljesen. Ezért azt kell mondanunk, hogy a „*Cogito, ergo sum*” abszolút bizonyossága nem töri át az empirikus bizonytalanság frontját, mert nem empirikus *tartalomra, csak magának az empiriának megtörténtére vonatkozik*.

67. Minden tapasztalati tartalom bizonytalansága elől némelyek megkísérlik a *matematikai bizonyossághoz* menekülni, s ez a — gyakran öntudatlan — háttere a modern matematicizmusnak (M. Schlick, Carnap, némiképen Russell és Wittgenstein stb.), amely voltaképpen *egy valódi megismerési módot ismer el: a matematikait*.\*

Hogy e kérdésben tisztán lássunk, *három* divatos tévedést kell mindjárt most kivédenünk. Az *egyik* Brouwer intuicionizmusának tévedése, mely szerint a matematikai megismerés abszolút érvényének az szab határt, hogy bizonyos határon túl a matematikai tárgyakra nem érvényesek a logikai alapelvek, nevezetesen a közép kizárásának elve (s így az ellenmondás elve). A másik pedig a matematikai nominalizmus, melyet Hilbert axiomatikája képvisel, mely szerint a matematika axiomái *nem megismerés*, de *önkéntes konstrukció* eredményei. Lássuk ezeket egyenként.

Brouwer szerint<sup>98</sup> a principium exclusi medii a végtelen halmazokra nem áll. Az az általános meggyőződés, hogy ez elv érvényes a végtelen halmazokra is, és hogy minden matematikai probléma elvileg megoldható, tanítása szerint téves. E tételét arra a megállapításra építi, hogy „számok végtelen sorában nem áll az az alternatíva, hogy *vagy* e sor összes számai bírnak az „*E*” tulajdonsággal, *vagy* pedig (legalább) egy olyan szám van a sorban, amely az „*E*” tulajdonsággal *nem bír*”. Legcélszerűbb e tétel kritikáját részünkről arra építeni, hogy feltételelesen elfogadva



e tételt, annak *következményeit* vonjuk le a végtelen szám-sor természetére nézve, miközben ki fog derülni, hogy ez alapon a szám lényegével jutunk ellentétbe.

A természetes egész számok sora:

1, 2, 3, 4, 5, ...

*gondolkodásunk szempontjából csak határtalan*, de tiszta logikai szempontból *végtelen*. *Határtalan*, mert *számolás-sal*, azaz gondolkodási művelettel sohasem lehet a végére jutni, akármennyi ideig is számolnánk. *Végtelen* pedig, mert megfelel a végtelen halmaz Cantor-féle meghatározásának: végtelen halmaz az, *amely leképezhető egy valószínű alkatrészeire*. A fenti sorozatra ez áll, mert egyértelműleg leképezhető, pl. a páros számokra, amelyek összege a természetes egész számok sorozatának valószínű alkatrészei. Tehát

1,	2,	3,	4,	5,	6,	7,	8,	9,	10...
2,	4,	6,	8,	10,	12,	14,	16,	18,	20...

Ha a természetes egész számok sorozatára, mely végtelen, *nem* állana a principium exclusi tertii, akkor *nem állana* a principium contradictionis sem, lévén az előbbi az utóbbi merő korrollárium. <sup>99</sup> Mert a principium exclusi tertii *már akkor* elismertetik, amikor a principium contradictionis-ban a mindenséget *A-ra* és *non-A-ra* osztottuk. E dualizmus ugyanis *kizárja* azt a *trializmust*, mely fennállana, ha *A* és *non-A* között volna *harmadik* eshetőség. Sőt — miután a principium contradictionis nem egyéb, mint a principium identitatis limitatív kifejezése, <sup>100</sup> ami akkor derül ki, ha az azonosság elvét úgy formulázzuk meg, hogy minden dolog *csak* önmagával azonos — nyilvánvaló, hogy a principium exclusi tertii *tagadása* a végtelen halmazokra nézve az azonosság s az ellenmondás elvének tagadását jelentené ugyancsak a végtelen halmazokra nézve. Ez pedig nem jelentene kevesebbet, mint azt, hogy a *végtelen halmaz lehet egyidőben véges is*, ami nyilván ellenkezik magának Brouwernek kiinduló pontjával, mely *tagadásával elismeri a véges és végtelen halmaz abszolút különbségét*.

Brouwer tanítása tehát egyrészt *elismeri* a végtelen halmazokra nézve a közép kizárásának elvét, másrészt *tagadja* ugyanez elv érvényét ugyancsak a végtelen halmazokra nézve. Itt valahol logikai hibának kellett becsúsznia, s ez valóban kimutatható azon a ponton, hogy *Brouwer összezavarja a kontrarietást a kontradikcióval, s így nem látja, hogy a közép kizárásának elve csak a kontradiktórius s nem a kontrárius ellentétekre vonatkozik.* Lássuk ezt közelebbről.

Brouwer fenti tétele nem világos diszjunkciót tartalmaz. Csak kontradiktórius tételek ( $A$ — $\text{non-}A$ ) adnak abszolút diszjunkciót: *kontrárius* dolgok között (pl. fehér-fekete, jó-rossz) igenis *van* harmadik eshetőség: ezekre, tehát *nem* érvényes a principium exclusi tertii. Brouwer diszjunkciója zavaros, mert annak a tételnek, mely szerint „a végtelen sor összes számai *bírnak* az  $E$  tulajdonsággal” ( $\alpha$  tétel), kontradiktórius ellentéte az a tétel, hogy „a végtelen sor egy száma sem bír  $E$  tulajdonsággal” ( $\beta$  tétel), és nem az a tétel (mint Brouwer gondolja), mely szerint „van legalább egy szám a végtelen számsorban, mely *nem* bír az  $E$  tulajdonsággal” ( $\gamma$  tétel). Kiderül ez abból, hogy ez utóbbi ( $\gamma$ ) tételnek kontradiktórius ellentéte nem a Brouwer által felhozott  $\alpha$  tétel, de a következő tétel: „A számok végtelen sorában legalább egy oly szám van, mely *bír*  $E$  tulajdonsággal” ( $\delta$  tétel). Az  $\alpha$  és a  $\delta$  *tételek nem azonosak*, tehát nyilvánvaló\* Brouwer  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ -a,\* a kontradikciót rosszul állítja fel. Az  $\alpha$  és  $\gamma$  tétel viszonya ugyanis *nem kontradikció* (mint Brouwer gondolja), hanem a következő:

Ha felirom Brouwer két tételét:

$\alpha$ ) „A végtelen sor összes számai *bírnak* az  $E$  tulajdonságot”,

$\gamma$ ) „Van legalább egy oly szám a végtelen számsorban, mely *nem* bírja  $E$  tulajdonságot”, akkor a  $\gamma$  tétel  $\alpha$  tételnek *nem* kontradiktórius ellentéte, mint fentebb láttuk, hanem az  $\alpha$  tétel viszonya a  $\gamma$  tételhez az, hogy ha  $\alpha$  tétel kontradiktórius ellentéte *érvényes, ebből nem is szabad a  $\gamma$  tételt következtetni.* Mert ha az  $\alpha$  tétellel szemben igaz a



$\beta$  tétel (a végtelen számsor egy száma sem bír az  $E$  tulajdonsággal), akkor *nem is lehet igaz*, hogy legalább egy oly szám van a végtelen számsorban, mely *nem bír*  $E$  tulajdonsággal ( $\gamma$  tétel); mert ha a végtelen számsor *egyetlen száma* sem bírja  $E$ -t, akkor egyszerűen nem igaz, hogy *legalább egy* oly szám van a végtelen számsorban, mely *nem bírja*  $E$ -t ( $\gamma$ ). Brouwer tehát 1. nem tudja, mi a *kontradikció*, 2. nem tudja, mi a logikai kompatibilitás: az  $\alpha$  és  $\delta$  tételek ugyanis inkompatibilisek, de nem a *kontradikció*, hanem a *kontraritás* alapján. Ez utóbbira természetesen *nem áll a principium exclusi tertii*. Brouwer „nagy felfedezése” tehát arra redukálódik, amit már Aristoteles jól tudott, hogy a *principium exclusi tertii* csak a *kontradiktórius* s *nem a kontrárius ellentétekre áll*.<sup>101</sup> Valójában úgy áll a dolog, hogy szükségképen állanak a *véges számok határozmányai a végtelen számsorra s viszont*. A mellett magától értetődő, hogy csak értelmes *tételekre* állanak a *logikai elvek*, azaz csak *azokra, amelyek nem önellenmondóak*. Ezért *nem áll* arra, hogy a *karácsony* vagy *kék* vagy *nem kék*; de ez sem bizonyít a *principium exclusi medii* elve érvényességének korlátai mellett. Azaz: mert a végtelen számsor végtelen halmaz, a véges pedig véges halmaz, abból, hogy mindkettő egyaránt halmaz, következik a halmazvoltukból folyó tulajdonságuk közössége. Melyik ez a tulajdonság? Ez a *leképezhetőség*, amely azért folyik a halmaz mivoltából, mert a halmaz bármely definícióját fogadjuk is el, kétségtelen, hogy az *elemek összesége*. Ebben *kettő* rejlik: 1. az egyik, hogy egymástól különböző (diverz — nem differens!) elemek alkotják a halmazt, 2. ez elemek valamiképen *összetartoznak*. Az összetartozás itt nem az elemek közös kvalitásán alapuló, *osztálybeli* összetartozás — hisz a legkülönbélebb elemek is alkothatnak halmazt, pl. egy szék, egy toll, egy eszme, egy reláció, — hanem csak az a körülmény, hogy az elemek valamennyien *elkülönülnek* más összeségtől. A *halmaz nem osztály, de alak* (Gestalt). Ez elkülönülés felteszi azonban, hogy az  $A$  halmaz *minden egyes eleme* elkülönül a  $B$  halmaz minden egyes elemétől. Ez egy-egyér-



*telmü elkülönülés pedig már leképezés, lévén a leképezés épp megfelelés két halmaz elemei közt. Ime, tehát abból, hogy a természetes egész számok sorának egy része is halmaz, az egész is halmaz, következik, hogy mindkettő leképezhető. Viszont a leképezhetőség felteszi az ellenmondás elvének érvényét a halmazra, mert különben nem különböznék az  $A$  halmaz minden eleme úgy az  $A$  halmaz más elemeitől, valamint a  $B$  halmaz elemeitől. Ha pedig az ellenmondás elve érvényes a végtelen halmazra, érvényes reá a közép kizárásának elve is, mely annak korollárium. Tehát a végtelen halmazra is érvényes az ellenmondás elve s így a közép kizárásának principiuma s ezzel együtt minden más logikai principium is. Tehát téves a matematikai megismerés bizonyosságát azon az alapon korlátozni akarni, hogy a logikai alapelvek nem egyaránt érvényesek minden matematikai tárgyra, s ezáltal akarni a matematikai nyomozás bizonyosságát kétségbe vonni.*

68. De másodszor ugyanígy téves ezt nominalisztikus alapon tenni. Ezt teszi *Hilbert*, aki szerint a matematikai igazság (tétel) tárgya nem egyéb, mint azok a jelek, melyeket felírunk. „Und insbesondere in der Mathematik — mondja<sup>102</sup> — sind Gegenstand unserer Betrachtung die konkreten Zeichen selbst, deren Gestalt unserer Einstellung zufolge unmittelbar deutlich und widererkennbar ist.” Ha Hilbertnek igaza volna, a matematika nem volna — mint a többi tudomány — bizonyos, önkényüinktől független objektív mozzanatok megismerése, hanem önkényes jelek ugyancsak önkényes kombinációja, tehát nem ismereti, hanem játékszerű jellege volna, s a matematikai törvények nem örök igazságok, hanem játékszabályok volnának.

Nos, a matematikának immár több évezredes multja a legélesebben ellenmond e tanításnak. Azt bizonyítja ez, hogy a jelek csak eszközök, amelyek lehetnek nagyon különbözőek — más az arab, más a római, más az ó-ind algoritmus, — de azok a tételek, amelyekre jut, mindenütt azonosak. A jelek épp csak eszközei a matematikum kifejezésének, de nem azonosak a matematikummal: a matematikai megismerés tárgya e jeleken túl van s valami ál-



landó, változatlan, örökérvényű, objektív mozzanat. Ezt az a körülmény bizonyítja, hogy azokat a relációkat, melyeket jeleink kifejeznek, pl.  $2 \times 2 = 4$ , *nincs hatalmunkban megváltoztatni*, azok felettünk állanak s örök változatlanok, melyekhez *alkalmazkodnunk* kell; *felfedezzük*, de nem teremtyük őket. Már *Leibniz* mondotta: azok a *relációk*, amelyeket matematikai jeleink kifejeznek, örök és egyetemesek. *Mert a matematikai igazság kvantitatív relációk törvényszerűségeit fejezi ki*, amelyek a természetben is megvalósulnak, amennyiben kvantitatív relációknak van alávetve a valóság is. A matematika valóban *megismer* objektív mozzanatokat, s annak eszközei konvencionális jelek, melyek változhatnak, de az általuk kifejezett törvényszerűség változatlan és örök. Ezért a matematikai funkciók nem merő önkényes játékszabályok, de egyetemes törvényei a mindenségnek. A matematikai megismerés abszolút bizonyossága tehát a konvencionálizmusa alapján nem támadható meg.

69. Éppily kevésbé támadható meg a harmadik tévedés: az *antinomizmus* alapján, mint ma ez divatos. Ez abban a nézetben áll, hogy miután a *halmazelmélet* a *legáltalánosabb* matematikai alaptudomány (hiszen a szám is maga a halmazfogalom derivátuma), a halmazelméletben pedig eddig még fel nem oldott antinómiák mutathatók ki; e körülmény a matematika egész épületét ingadozóvá teszi: azaz annak következtében *minden matematikai tételt* csak *hipotetikus* tételnek tekinthetünk s nem abszolúte bizonyos tételnek.

Ez állásponttal szemben mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy *abból*, hogy *eddig* nem sikerült bizonyos halmazelméleti antinómiákat feloldani, még éppen nem következik, hogy az a *jövőben* sem fog sikerülni. Erre annál is inkább van reményünk, mert viszont kimutatható a priori, hogy *abszolút antinómiák semmiféle téren sem lehetségesek* s így a *matematikában* s a *halmazelméletben* sem. Ez ugyanis következik a logikai alapelvek abszolút érvényéből, melyre már ismételten rámutattunk. Hiszen az az állítás, hogy vannak abszolúte feloldhatatlan antinó-



miák, már *felteszi* az összes logikai alapelvek abszolút érvényét. Mert *bármely* állítás, tehát az is, *hogy* vannak abszolút halmazelméleti antinómiák, a principium contradictionis érvényére épít, mert hiszen azt involválja, hogy állításunk *más*, mint az ellenkezője, hogy az antinomikus halmazelmélet *más*, mint a nem-antinomikus halmazelmélet stb. Ha ellenben feltesszük az ellenmondás elvének érvényét, ezzel ipso facto már az összes többi logikai alapelv érvényét s azok harmonikus rendszerét is elismertük, azaz burkoltan elismertük, *hogy abszolút antinómia lehetetlen*.<sup>103</sup> Ha tehát ily antinómiák mégis felmerülnek, ez csak onnan eredhet, hogy *halmazelméleti alapfogalmaink hibásak*.

És ez valóban így is van. Logikánkban rámutattunk általában arra a mérhetetlen fogalomzavarra, mely onnan ered, hogy összezavarjuk a *többes* logizmát (pl. „néhány ember”), az *egyetemes* logizmával („minden ember”). Már pedig ma ez összezavarás általános, pl. *B. Russel* állandóan halmazt vagy osztályt emleget.<sup>104</sup> Ha ellenben e kétféle logizmát széjjeltartjuk, akkor megindul a halmazelméleti antinómiák feloldódása, mint *Bencsik Béla* kimutatta.<sup>105</sup> Részletekbe itt nem mehetünk; ennyi is elég annak kimutatására, hogy *nem tekinthető a halmazelméleti antinómiák léte biztosítottnak*, s így erre a körülményre semmiképpen sem építhető a matematikai megismerés bizonytalanságának tana.

70. E bizonytalanság valójában abban a körülményben gyökerezik, hogy *sohasem lehetünk bizonyosak a matematika megismert axioma-rendszerének teljességéről*.

A modern matematikát az axiomatizálási törekvés jellemzi. *D. Peano* ezt az aritmetikára nézve kezdeményezi, *D. Hilbert* a geometriára nézve, *Zermelo* a halmazelméletre nézve. Logikailag legöntudatosabban *Hilbert* dolgozta ki a geometria axiomatikáját. *Három* feltételt szabott a jó axioma-tika elé, amennyiben szerinte az axioma-rendszer legyen 1. teljes, 2. az egyes axiómák legyenek egymástól függetlenek, 3. a rendszer legyen ellenmondás nélküli.<sup>106</sup>

Álláspontunk az, hogy a második s a harmadik krité-



rium valamely axiómarendszerre nézve igazolható, de az első nem. Nincs módunk kimutatni, hogy valamely tartományra nézve — pl. a geometria vagy az aritmetika számára — immár *minden* axiómát ismerünk. Bírhat *végtelen valószínűséggel* az, hogy immár valóban ismerünk itt minden axiómát, mert sok évezred óta nem merült fel új axióma, de mindez csak valószínűség, mely nem pótolhatja azt az a priori belátást, hogy *több* axióma nem is lehetséges, mint amennyi eddig felmerült ismereteink körében.<sup>107</sup>

Maga Hilbert az axiómarendszer teljességét úgy véli bizonyíthatni, hogy abban *két* mozzanatot mutat ki: „Die Vollständigkeith eines Axiomensystems läßt sich in zweierlei Weise definieren. Einmal kann man darunter verstehen, daß sich aus dem Axiomensystem alle richtigen Formeln eines gewissen, inhaltlich zu charakterisierenden Gebietes gewinnen lassen. Man kann aber auch den Begriff der Vollständigkeit schärfer fassen, so daß ein Axiomensystem nur dann vollständig heißt, wenn durch die Hinzufügung einer bisher nicht ableitbaren Formel zu dem System der Grundformeln stets ein Widerspruch entsteht.”<sup>108</sup> Amde 1. az első kritériumot sohasem nyújthatja tudásunk, mert sohasem tudhatjuk, hogy az *eddig*i, az axiómarendszerekből levezetett tételeken *kívül* nem fogunk-e felfedezni a jövőben oly tételeket, amelyek levezetetlenek lesznek az eddig ismert axiómákból; 2. a második kritériumot sem garantálhatja sohasem megismerésünk, mert abból, hogy az *ismert* tételek egyikének hozzáadása az axiómarendszerhez abban ellenmondást okoz, nem következik, hogy *ezen*túl nem fogunk felfedezni olyan új axiómát, melynek hozzáadása az axiómarendszerhez abban *nem* fog ellenmondást okozni. Tehát *valamely axiómarendszer teljessége sohasem bizonyítható, s így matematikai megismerésünk mindig hipotetikus alapon épül*ven fel, annak abszolút bizonyossága nem állítható.

71. Miután sem az empiria, sem a matematika nem nyújt abszolút bizonyosságú ismereteket, csak *egy helyen* kereshetjük azokat: *azon mozzanat megismerésében, mely végső előfeltétele mind az empiriának, mind a matemati-*

kának. Ez pedig 1. a logikai alapelvek érvénye, 2. az alapértékek, 3. a valóság léte általában. Lássuk ezeket egyenként.

A logikai alapelvek érvényében valami végső, független, levezethetetlen ragadunk meg. Éppen úgy az etikai s az esztétikai alapértékekben, amelyek éppoly evidensek, mint a logikai alapelvek. Hasonlóképen — mint láttuk — az, hogy valóságot élek át, általában éppígy evidens alapbelátás. *Mindazonáltal e háromféle abszolút tudás nem tekinthető az Abszolútum közvetlen ismeretének. Kiderül ez már abból, hogy e tartalmak (több alapelv, több érték, többféle valóság) többféleséget képviselnek, holott az Abszolútum csak egy lehet* (32. §.) Hiszen ugyanazon okokból, mert az igazságtartalmak, azaz az ideák is, többféleséget jelentenek, az Abszolútum nem lehet azonos az ideák világával (44a. §.). Mivel azonban e végső, közvetlen evidenciával bíró tartalmak (logikai alapelvek, alapértékek, elemi valóságok) *abszolút* jellegűek, s így valamiféle kapcsolatban kell hogy álljanak az Abszolútummal, csak arra az álláspontra juthatunk, hogy *ez őstartalmak az Abszolútum aszpektusai*. E szerint az Abszolútum két formában ismereti tárgy, illetőleg megismerése két formában előfeltétele minden megismerésnek: 1. amennyiben ez őstartalmakban *megnyilvánul* és 2. amennyiben ez őstartalmakon *túl* van, mint az a valami, aminek ez őstartalmak *jelképei*. Csak ha e két pontot tisztáztuk, láthatjuk világosan az *Abszolútumot mint ismereti tárgyat*. Lássuk ezt közelebbről.

72. Már fentebb ([61. §.]) kifejtettük, hogy az Abszolútumot *felismerjük abszolútumnak: ez az alapbizonyosságban is foglalt ősbizonyosság*, de teljesen, azaz adekvát módon nem ismerjük meg, mert csak *annyiban* ismerhetjük meg, amennyiben a relatívum az Abszolútumot már előre felteszi. Ez álláspont nem egyéb, mint épp az analogia entis álláspontja ismeretelméleti vonatkozásban.

Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy az Abszolútumot *annyiban* ismerjük meg, amennyiben *megnyilvánul* a relatívumban. E megnyilvánulása nem állhat abban, hogy a relatívum az Abszolútum része — hiszen az Abszolútum



szükségképen *egyszerű* (l. fent [33.] §.) — s nem is lehet azonos az Abszolútummal, ahogy a négyszög nem lehet azonos a háromszöggel. Tehát e megnyilvánulás csak a *visszatükröződés* egy nemében állhat: Isten a teremtményeiben nyilvánulhat meg. Minden, ami nem abszolút, az Abszolútum teremtménye (l. fent [37.] §.) s így bármely relatívumban kell hogy megtalálható legyen az Abszolútum valamely *nyoma*, azaz: bármely relatívum valamiképen *utal* az Abszolútumra, azaz egyrészt *kapcsolatot* teremtet relatívum s Abszolútum közt, de másrészt *szétválasztja* őket, mert épp ez utalás igazolja, hogy az Abszolútum *más*, mint a relatívum: *túl* van ez utóbbin.

Ez utalás jellege magán viseli a *szimbolum ismérveit*. Mert hiszen jelképnek épp az oly *jelet* („utalót”) nevezzük, amely *utal* valamely tárgyra a nélkül, hogy azt ábrázolná. A jelképes megismerés egyúttal *közvetett* megismerés. Ez az *egyik* megállapítás, melyre jutottunk. A *másik* megállapítás, mely ezzel látszólag kiegyenlíthetetlen ellentétben van, az, hogy viszont az Abszolútumra végül is mint a relatívumok által kívánt *végső* tartalomra jutottunk, melynek tehát *közvetlennék* kell lennie. Hogyan fér meg e két állítás egymással? Nyilván egy szükséges *disztinkció* által. Meg kell valóban különböztetnünk a *közvetlen megismerésnek két módját*. Az első esetben a közvetlen megismerés az esszenciára (τί ἐστιν), a másodikban az *exisztenciára* (ὅτι ἐστίν) vonatkozik. Az Abszolútumot csak az *utóbbi* értelemben ismerjük meg közvetlenül, míg esszenciáját csak közvetve, *jelképileg* ismerjük meg. Igaz, hogy az Abszolútumban esszencia és egzisztencia azonos, ám ez *logikailag* áll (ἀπλῶς), de nem emberi megismerésünk szempontjából (πρὸς ἡμᾶς). Azaz: mivel az Abszolútumot legbensőbb lényegében nem ismerhetjük, viszont mint szükségképi előfeltételt igenis felismerjük, azt *mint ismeretlent* (tamquam ignotum) ismerjük fel, ami azt teszi, hogy csak *létét* tudjuk közvetlenül, azaz *létének evidenciáját* vagyunk képesek megragadni, de lényegét nem. E *közvetlen létmegragadás*, amennyiben *logikai redukció* eredménye, az Abszolútum *metafizikai megismerését* jelenti, ter-



mészetelesen az „analógia entis” értelmében; amennyiben pedig az az Abszolútum utáni *vágy* és *szeretet* megnyilvánulása, *vallási megragadását* képviseli. Lássuk e kettő közlebbi különbségét.

73. Mindkét megragadási módban, tehát mind a filozófiában, mind a vallásban, az a közös vonás, hogy *ráébredés által új tartalmak merülnek fel a tudatban*. Ennyiben a vallási megragadásban is van ismereti, logikai elem: az Abszolútum vallási felfedezése *nem merőben irracionális*. Ez utóbbit tévesen azonosítják *csak a hittel*: e vallási megragadásban ugyanis *szeretet* és *remény* is van. *Hit*, amennyiben nem észbeli bizonyítékon indul meg; *szeretet*, amennyiben a tökély utáni *vágy* ébreszti fel, s *remény*, mert az Abszolútumtól várja lelkünk a végső *megváltást* (l. f. [93. §.]). Ez a hit azonban *szükségképen* át van itatva racionális elemekkel is, lévén az ember lelke *egységes*, mely nincs egymástól légmentesen elzárt szakaszokra osztva. *A racionális elem a vallási állásfoglalásban abban nyilvánul meg, hogy az az Abszolútum gondolatától elválaszthatatlan; ez pedig már logikum, mely csak mint a relativum korrelatív fogalma bír értelemmel*. Ezért soha sem volt vallási gondolkodás filozófiai, spekulatív elemek nélkül, s ahol illet megalkotni próbáltak, pl. *Luther*, ott kimutatható, hogy az öntudatosság fokozódásával *nolens-volens* a racionális elem mégis becsempésződött a vallási gondolkodásba. Hiszen az ellenkezője lélektani lehetetlenség volna; az ember lelki élete *egységes*, ahol a racionális elem érvényesülése minden téren elkerülhetetlen. Hiszen *mindennemű lelki élmény valaminek a sajátos megismerésével jár*: a gondolkodás ipso facto az, a törekvés *célok* és *értékek* felismerésétől elválaszthatatlan, az érzékelés meg a tárgyas világot tudatosítja. Nincs lelki élet megismerés, azaz racionális elem nélkül; hiszen a bergsoni intuición, mely irracionális megismerés akar lenni, önellenmondó. Az ő intuiciónja is *megállapít* valamit, tehát már *több*, mint merő intuición, *együttal ítélet* s ezzel a logikai alapelvek érvénytudatára, tehát racionális tartalmakra épít. Ezért a vallási hit helyes meghatározása csak az lehet, mely a lé-



lektani tényekkel számolva e racionális elemet is méltatja. Ebből a szempontból a *hit az a bizonyosság, mely bár nem értelmi belátáson alapszik, de értelmi kategóriákban nyer kifejezést.*

74. Összefoglalólag: *három* ponton találtunk abszolút bizonyosságot: 1. a közvetlen élményben, 2. a logikai, 3. az értékbizonyosságban. Ezek közül az első heteronóm, a másik kettő *voltaképen az Abszolútum aszpektusai*. Ez utóbbi azt teszi, hogy mind az alapigazságok, mind az alapértékek az „analógia entis” értelmében, vagyis *jelképileg* mutatnak az Abszolútumra, amely rámutatást *kettős* formában: *vallási élményben s filozófiai belátásban* élhetjük át. *Mindhárom közvetlen bizonyosság voltaképen a mindenség örök rendjére vonatkozik.* Az élménybizonyosság avval ismertet meg bennünket, hogy a világ egységes elemi és egyéni valóságokból áll: *monaszokból*. A logikai alapelvek egyúttal a dolgok legegységesebb határozmányait s kölcsönös viszonyait, azok *örök törvényeit* fejezik ki. Végül az értékbizonyosság annak a tudatára ébreszt bennünket, hogy *cselekedeteinkben milyen örök rendet* kell megvalósítanunk: ez az *erkölcsi élet* programja; és hogy *alkotásainkban* mily örök rendnek kell kifejezésre jutnia, ami a *művészeti* tevékenységet kell hogy irányítsa. És mert mindhárom bizonyosságban az Abszolútum egy-egy aszpektusának megragadását éljük át, közvetlen bizonyosságunk az örök rend végső forrásának felfedezését is magukba foglalják. A *három alapbizonyosság mellett csak egy ősbizonyosság van: az Abszolútum, azaz Isten léte. Igaza van Malebranche-nak: nous voyons toutes choses en Dieu.* Ezzel Augustinus és Descartes álláspontja győz: az Abszolútum — Isten — valamiféle közvetlen (bár természetesen nem teljes) megragadása minden bizonyosság végső alapja. Mivel az eddigiekben a logikai bizonyosságot vizsgáltuk e szempontból, most még az *erkölcsi s az esztétikai bizonyosságot* kell közelebbről megvilágítanunk.

## V. Az Abszolútum az erkölcsi bizonyosságban.

### a) Általános értéktani szempontok.

75. Az erkölcsi élet jelenti az ember azon magatartásainak s meggyőződéseinek összességét, mely arra vonatkozik, hogy mit tart minden lehető cselekvési mód közül a legértékesebbnek?

Az ember állandóan, mindig és mindenütt *értékel*, s ezzel kapcsolatban többé-kevésbbé öntudatos *értékskálával* dolgozik. Értékeli a természeti valóságokat és jelenségeket, embertársait, alkotásait. Értékeli *önmagát* s az emberi cselekedeteket is. Értékelni pedig annyit tesz, mint *értékfokozatokat* alkotni, ez pedig csak úgy lehetséges, ha értékeink között minden téren szerepel az *önérték* fogalma, melyhez viszonyítva *mérjük* a dolgokat s állapítjuk meg azok kisebb-nagyobb értékét a szerint, hogy azok mennyiben *közelítik meg* a már önértékű dolgot. Az önértékű dolgot az jellemzi, hogy 1. *mindig*, 2. *mindenütt*, 3. *már* önmagánál fogva értékes. Lássuk ezt közelebbről.

76. Ha valaminek az értéke már *önmagában* van, azaz lényegétől elválaszthatatlan, akkor ezt az értéket nem vehetjük el, valamint *lényegét* sem veszítheti el. Még akkor sem, ha *léte* meg is szűnik. Az *önérték* ugyanis *nem a léthez (esse), de a lényeghez (essentia) tartozik*. Innen van, hogy ami önértékű, pl. valamely nemes cselekedet, annak nemessége megmarad akkor is, ha a cselekedet el is múlt, azaz a valóságban lepergett. Az összezúzott szobor is klaszszikus marad, bár léte elveszett. Mindebből az is következik, hogy az önértékűség független mindennemű *létpozíciótól* is: attól, hogy az a tett, vagy szobor a *tér* vagy az *idő* melyik pontján volt létező. A nemes tett, pl. önfeláldozó bátorság, Ausztráliában éppúgy nemes, mint Norvégiában s ezer év előtt éppoly erkölcsi értéket képviselt, mint ma.

77. Mindebből már az következik, hogy értékeléseink s így az emberi cselekedeteink értékelése is feltesz 1. *önértékű cselekedeteket*, — ezeket nevezzük *erkölcsileg értékes* cselekedeteknek és 2. felteszi az *esszenciák* sajátos, az *existenciától* független világát, az értékvilágot. Az er-



kölcsi élet fenomenológiai elemzése igazolja az első pontot. Minden kor és minden nép ismeri [az] oly cselekedetekre való állandó készségek önértékűségét, aminő a bátorság, hűség, igazságosság, becsületesség, kötelességtudat, önfeláldozás stb. Tehát elismer oly cselekvési módokat is, amelyeket már *önmaguknál fogva* becsül, amelyek tehát *önértékűek* szemükben, s azt kívánja, hogy ezeknek minden egyebet (anyagí haszon, hatalom, családi érdek stb.) alá kell rendelni. Ezek összesége alkotja a *moralitást*, s ezek becslése az *erkölcsi értékelés*. Az általános értékelés pedig azt jelenti, hogy oly skáláját állítjuk fel az emberi ténykedéseknek, melyen *annál nagyobb* értéke van valamely emberi cselekedetnek, *mennél közvetlenebbül szolgálja az erkölcsi értékeket*.

78. Ezzel elértünk a második preszuppozícióhoz: az *önmagában zárt, nem exisztens, de ideális léttel bíró értékvilághoz, mely nincs keletkezés- és elmúlásnak alávetve*,<sup>109</sup> örök. Lássuk ezt közelebről.

Ez értékrendszer objektív, azaz tőlünk független, amit az bizonyít, hogy nincs módunkban azt megváltoztatni: megvan annak benső dialektikája, függetlenül attól, hogy az tetszik-e nekünk vagy sem. E dialektika az értékek *viszonyán* alapszik, mely viszont *lényegökben* gyökerezik, s ezért az értékek e benső dialektikája független attól, hogy abból mennyi valósul meg az exisztencia világában. Pl. az önfeláldozás nemesebb az önzésnél, a hála a hálátlanságnál, az őszinteség a hamisságnál, a hűség a hitszegésnél, függetlenül attól, hogy talán több *valóságos* ember önző, hálátlan, hazug és hitszegő, mint az ellenkezője.

A lényeg pedig időtlen, azaz *kívül* áll a változáson, mint már Aristoteles felismerte,<sup>110</sup> s *örökkévaló* is, mert örökké érvényes az igazság tartalma. A *lényeg is idea ugyanis*. Az örökkévalóság az időtlenséggel szemben azzal a többlettel bír, hogy nemcsak *híjával* van az időbeli határozmánynak, hanem egyúttal *parallel tart* (durat) az idővel s annak lefolyását *megelőzi és túléli*. Pythagoras tétele érvényes (igaz) *volt*, mielőtt azt felfedezték volna, igaz, *mialatt* azt ismerik s igaz *marad* akkor is, ha elfeledték is.



Az érték pedig lényeghatározmány lévén, ön maga is időtlen, sőt örökkévaló s így nincs alávetve a keletkezés- és elmúlásnak.

79. Az értékek közül az igazi értékek, azaz az önértékek értékükben abszolútak, azaz autonómok, ami azonban nem zárja ki, hogy előfeltevésük az Abszolútum. Hogyan kell ezt érteni?

Ez látszólag önellenmondó állítás; ám kellő disztinkciókkal paradox volta eltűnik. Meg kell ugyanis különböztetnünk az érték értékbeli abszolút voltát (autonómiáját), mely a  $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota$ -re (essentia) vonatkozik, az értékrendszer fennállásától ( $\omicron\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ , esse). Az előbbinek nincs előfeltétele, hiszen az értékek mint esszenciák az örök igazságok, tehát az örök idearendszernek, vagyis Isten örök gondolatainak a mozzanatai (l. fennebb 44a. §.). De van előfeltétele annak, hogy az értékrendszer, mint megvalósítandó feladat, áll fenn, hogy tehát viszonyba lép a való világgal, mint annak eszménye.<sup>111</sup> Ez a mozzanat nincs még benne az értéklényegben: ezt az Abszolútum teremtoáktusa a valósággal szemben teszi lehetővé. Evvel azonban elértünk arra a pontra, hogy túlhaladjuk az értékrendszer általános határozmányainak ismertetését s azon specifikumokra térjünk át, amelyek megkülönböztetik épp az etikai értékrendszert másnemű értékrendszerektől.

### b) Az etikai értékrendszer sajátosságai.

80. Ezek között első helyen kell emlitenünk, hogy az erkölcsi érték „Forderungswert“ (Nic. Hartmann), azaz a megvalósítandó eszmény igényével lép fel a valósággal, nevezetesen az emberrel szemben.

Mit jelent ez? Fenomenológiailag ez azt teszi, hogy erkölcsi értékelést nem az hajt végre, aki csak azt állapítja meg, hogy jelen esetben részemről ez volna a legértékesebb, azaz a morális cselekvés, hanem csak az, ki hozzátenné: ennél fogva a cselekvést végre kell hajtanom. Az előbbi állásfoglalás merőben teoretikus, vagyis tudományosan etikai volna; csak az utóbbi volna praktikus, épp az én



*cselekvésem* szempontjából fennálló magatartás. Ez utóbbihoz az sem volna még elegendő, hogy a kérdéses cselekvést *az emberre nézve általában* kötelezőnek ismerném el, hanem az is hozzátartozik, hogy ezt nekem kell végrehajtanom. Mindez fényt vet arra is, hogy mi az erkölcsi cselekvés sajátos motívuma.

Ez nem lehet a merő formai „tisztelet az erkölcsi törvény előtt”, mint *Kant* gondolja, mert hiszen ez esetben 1. az erkölcsi motívum merőben ismerésmentes, vak álláspont volna, 2. hiával volna a konkrét tartalomnak, mely épp erre az *adott* esetre vonatkozik s annak értékeléséből szívja életerejét. 3. Ez esetben csak a tiszteltet lehetne erkölcsi motívum, holott az erkölcsi élet fenomenológiája az előbbi szövedékét sokkal bonyolultabbnak mutatja be, amelyben az odaadó *szeretet* is adja az értékes motívumokat, melyeket *Kant*, összezavarván a szimpátiával, erkölcsileg közömbös motívumnak tart. De éppígy nem lehet e motívum a *merő értékelés*: az adott helyzetből fakadó cselekvési módok értékességének *belátása*. Ez volt *Sokrates* nagy tévedése, s mi is láttuk az imént, hogy az erkölcsi magatartás *több*, mint értékelés. E többletet *Aristoteles* abban látta, hogy az erkölcsi magatartás *ἔξิส* (*habitus*), azaz *állandó készség* a jóra. Ám még ez is kevés: a készség csak azt jelenti, hogy *kedvem* van a jót megtenni, [ám]de az erkölcsi magatartás azt is involválja, hogy tudatom van arról, hogy meg is *kell* tennem a jót, amit viszont *Kant* ismert fel helyesen.

Immár kiderül *a specifikus erkölcsi motívum mibenléte*: ez az a tudat, hogy *a felismert jót meg kell tennem*, azaz hogy *re á m háramlik az az erkölcsi értékmegvalósítás, melyet ebben a vonatkozásban senki kívülem nem végezhet el*. Röviden ezt felelősségtudatnak nevezzük. Az értékelismerésen alapuló, *felelősségtudattal párosult „kell” az igazi erkölcsi motívum*. Lássuk ezt közelebbről.

E „kell”, mint *Kant* helyesen látta, *kategorikus imperativus*, azaz oly parancs, melyet feltétlenül követnünk kell, vagyis amelynek mindent — vagyont, egészséget, sőt életet



is — fel kell áldoznunk. E felelősségteli „kell” voltaképen azt jelenti, hogy *nekem van misszióm* e világon: hogy cselekvésem *hozzátartozik* a megvalósítandó helyes világrendhez. Ennyiben az erkölcsi magatartás *hivatástudatot* jelent s az emberi személy — s az én személyem — magas értékelését, abból a szempontból, hogy nélküle nem történhet meg *mindaz*, aminek meg *kell* történnie. De jelent még többet is az emberi helyes cselekvés s az etikus személy értékére nézve. Az erkölcsi rend a legértékesebb cselekvések rendje, mely tehát *örök rendet* képvisel, mert abszolút lévén, nincs feltétele s abszolút szükségképi lévén, értéke abszolúte szükségképi. *Az etikus cselekvés által tehát az örök élet* — azáltal, hogy az etikai értékrend azt kívánja *tőlünk*, hogy annak megvalósításán munkálkodjunk — *voltaképen a mi röpke egyéni életünket az örökkévalóság síkjára emeli.*

És ezzel elértünk az etikai magatartás utolsó jellegzetes vonásához, hogy az, bár közvetve, de *az Abszolútum szolgálatát* jelenti. Hogy az etikai magatartás „szolgálat”, ez *Kant* óta csaknem általános visszautasításban részesül azon a címen, hogy az erkölcsi meggyőződés „autonóm”, azaz nem idegen törvény, nekünk adott, külső parancs követésében áll. Ez azonban félreértésen alapszik. Az erkölcsi autonómia helyes értelme az, hogy az erkölcsi meggyőződés a jó *felismerésében*, *belátásában* gyökerezik s ezért spontán, nem parancsolt magatartás. *Ez azonban nem zárja ki éppenséggel azt, hogy viszont ez a belátott, felismert ösérték egyúttal az Abszolútum aszpektusa lévén, az etikai magatartás bármily spontán is, egyúttal annak elismerésével jár, hogy a Jót követve mindezek ösfeltételének: az Abszolútum természetének teszünk eleget.* *Kant* feleli, hogy van *szabad szolgálat* is, mely nem kényszeren, de *elismerésen* alapszik. Ily értelemben nem ellentét a szabadság és szolgálat, az erkölcsi autonómia s az isteni parancsoknak való spontán alávetés. Sőt nemcsak nem ellentét, hanem e szolgálat *következik* logikusan a helyes erkölcsi felismerésből.



c) *Értékrendszer és [érték]fokozat.*

81. Mivel az eddigiekben felismertük egyrészt az értékvilág általános természetét, másrészt ezen belül az etikai érték s magatartás specifikus vonásait, most *arra kell törekednünk, hogy az etikai értékeket elhelyezzük az értékvilág hierarchikus rendszerében.* Régebb terminológiával szólva: azt kell megkísérelnünk, hogy „a javak észszerű rendjét” állapítsuk meg épp az erkölcsi javak szempontjából.

82. Kétségtelenül van az értékeknek bizonyos hierarchikus rendje, melyet nincs hatalmunkban megváltoztatni: az teljesen objektív jellegű. Ilyet pl. Szent Ágoston mutat ki, midőn kifejti,<sup>112</sup> hogy az igazságosság feltétlenül tisztelendő, a felsőbbrendű értékeesebb, mint az alsóbbrendű, az örökkévaló értékeesebb, mint a mulandó, a nem elveszíthető értékeesebb az elveszíthetőnél. Azonban ily felsorolás, bármennyire is helyes értékeléseket ad vissza, merőben *ötleyszerű* s így sem teljességéről, sem véglegességéről nem ad biztosítékot. Már pedig az értékvilágnak megvan a benső, befejezett struktúrája, ha el is ismerjük Rickerttel,<sup>113</sup> hogy *reánk nézve* (πρὸς ἡμᾶς) az értékrendszernek *nyílnak* kell lennie, azaz helyet kell kapnunk a még ezután felfedezendő értékek számára. De *önmagában az értékrendszer kell, hogy zárt legyen, különben nem lehetne épp rendszer, hiszen minden rendszerben minden elem minden elemet tart, s így abban sem lehet abszolút nyíltság, azaz határozatlanság.*

83. Hogy a keresett értékhierarchiát, azaz az értékek rangsorát legalább *alaponásaiban* meghatározhassuk, mindenekelőtt a *követendő módszerrel* kell tisztába jönnünk. E metódus csak az *axiomatikus módszer* lehet, mely nem egyéb, mint a *reduktív metódus* kiegészítve a dedukcióval, mint igazolással. Ez az eljárás — éppúgy, mint a matematikai rendszerek kinyomozásában — abban áll, hogy 1. reduktíve kinyomozzuk az őserkéteket, melyeket *minden értékelésünk* már érvényében *feltesz*, 2. az értékek függetlenségét, 3. ellenmondásnélküliséget és 4. teljességét mutat-

juk ki. E négy, Hilbert-féle feladat megoldása után,<sup>114</sup> *deduktíve* kell igazolnunk, hogy az *általunk* már megismert értékek ez axiómákból folyólag *egységes rangsort* mutatnak.

84. Azt, hogy mely alapértékeket tesz fel minden lehető értékelésünk, úgy deríthetjük ki, hogy ha *magának* az értéknek *lényegéből fejtjük ki azon vonásokat, amelyek minden értékben szükségképen megvannak, s amelyekben épp ezért az értékrangsor legfelsőbb tagjait kell megtalálnunk.*

Az érték mint *ösfogalom* éppoly *definíálhatatlan*, mint a logikai *ösfogalmak*: az azonosság, a reláció, az osztály. De azért *limitatív* (elhatároló) definíció adható róla, amely az értéket *elkülöníti* minden más dologtól. *Két* jellemző mozzanat emelendő ki ebben a vonatkozásban az érték fogalmában. Az *egyik* az a sajátossága, hogy az érték azon ideális tartalom, melyben való részesedés, azaz amelynek egyik vonása, ha jelen van valamely tárgyban, azt a tárgyat *előbbrevalóvá* teszi más tárggyal szemben. Ez *előbbrevalóság* persze definíálhatatlan vonás s merőben metaforikus kifejezése annak, hogy az, ami értékes, *megérdemli*, hogy előnyben részesüljön minden más dologgal szemben. Az, hogy meg is *kell* adnunk ez előnyt *nekünk*, ez — mint láttuk — csak az etikai érték szempontjából állítható. Az esztétikai érték (mint Nic. Hartmann jól mondja) nem ily „Forderungswert”. A *másik* — már többször kiemelt — sajátossága az értéknek minden más dologgal szemben, hogy *bipoláris szerkezetű*, azaz sajátos *dualisztikus* szerkezettel bír. Így a *jóval* szembenáll a *rossz*, az *igazzal* a *téves*, a *széppel* a *rút*.

Röviden tehát: az *érték* az az *ideális*, azaz *exisztenciátöölötti* (v. ö. fennebb [76.] §.) és *bipoláris jellegű tartalom*, amelyben való részesedés teszi a tárgyat *előbbrevalóvá*.

85. Az értékrendszer legfelsőbb tagjai az *önértékek*. Ilyet a fenomenológiai tájékozódás csak *hármat* talál: az *igazat*, a *szépet* és a *jót*. Levezethető-e a három alapérték az érték ama lényegéből, melyet iménti definíciónk tartalmaz? Ezt kell most megvizsgálnunk. *Tartalmilag* semmi-



esetre sem — hisz ezek sui generis értékmozzanatok, — de *formailag* igen. Ez azt jelenti, hogy az értékek egymásból nem vezethetők le, vagy más egységes ősertékből sem származtathatók, de *strukturális sajátságaik* igenis kapcsolatba hozhatók az érték egyetemes lényegével, vagyis ki-mutatható, hogy abból folyólag *kell, hogy három* — és csakis három — alapérték létezzék.

Az „*önmagánál fogva való előbbrevalóság*” ugyanis *háromfélét* jelenthet, ú. m. 1. azt, hogy a tárgy előbbre-való önmagánál fogva, mert a minden dologon érvényesülő *önmagával való azonosság* olyan természetű, hogy a dolognak önértéket kölcsönöz. Az ily struktúrával bíró értékesség a *szépség*, melyet épp az jellemez, hogy az értékesség itt a tárgynak *kiemelésén* múlik, a többi tárggyal való összefüggésben, s így áll elő az a jelenség, hogy a szép dolog *csak mivoltánál* fogva szép s élesen elkülönül a valóságtól. Ez magyarázza a *keret* (színpad, képkeret, kötött nyelv, piedesztál stb.) nélkülözhetetlen szerepét a műalkotásban. 2. Előállhat az az eset, hogy az értékesség éppen azon múlik, hogy a tárgy *relációkat* mutat más tagokkal. Míg az előbbi eset nyilván az azonosság elvének felel meg, ez a principium cohaerentiae-vel kapcsolatos. Ez esetben a dolog értékes, mert *helyes kapcsolatokat* mutat más dolgokkal. Ez jellemzi az erkölcsi értéket: a *jót*, amely közelebbi *beilleszkedést* kíván tőlünk a világ-szövedékbe. 3. Végül a dolog értékessége azon is múlhat, hogy helyes *osztályozottságot* mutat, azaz [viszonyt] az egyes és az egyetemes közt; ez jellemzi az *igazságot* mint értéket.

Tehát kétségtelen, hogy *csak három* alapérték lehet: igaz, szép és jó, mert csak három legegyetemesebb vonása van *minden* dolognak, megfelelőleg a három logikai alapelvnek, az önmagával való azonosság (szépség), a másokkal való helyes kapcsolat (jóság) s az egyetemeshez való helyes viszony (igazság).

86. Ám kétségtelen, hogy bár e három alapérték egyaránt *önérték*, az nem zárja ki, *sőt természetük megkívánja, hogy köztük rangsor legyen*. Ezt pedig az a körülmény fogja meghatározni, hogy *melyik preszupponálja a*

*másikat, illetve a másik kettőt.* Itt persze az „elsőbbség”-ben Aristotelesszel *két* jelentést kell megkülönböztetnünk: a  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$  s a  $\tau\eta\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$  szerint való prioritást.

*Megismerési* sorrendünkben a „jó” megelőzi a másik két értéket, mert elsősorban is őszintéknek, igazságszeretőknek, tehát erkölcsöseknek, becsületeseknek kell lennünk, hogy az igazságot s a szépséget sikerrel keressük. Becsület, őszinteség nélkül nincs igazi tudomány és igazi művészet. A *helyes cselekvés* szempontjából tehát az alapértékek rangsora a következő:

jó, igaz, szép.

*Értéktartalom* szerint viszont az igazság előfeltétele a másik kettőnek, mert a jó is azáltal jó, hogy jósága *igazán* jó, a szép is azáltal szép, hogy *igazán* szép. Viszont a jó megelőzi a szépet, mert csak a jó lehet önellenmondás nélküli, ami nélkül nincs szépség (l. alább). Az értéktartalom szempontjából tehát az alapértékek rangsora ez:

igaz, jó, szép.

Az *alkotás* szempontjából viszont első helyre a szépség kerül természetesen, s második helyre az annak megvalósulását előmozdító őszinteség (a jó). Ebből a szempontból rangsorunk tehát ez:

szép, jó, igaz.

A *tiszta értékelmélet* szempontjából csak a tartalmi rangsor döntő. Lássuk ezt közelebbről.

87. Azon reményünknek adtunk kifejezést (84. §.), hogy az alapértékeket az érték mibenlétéből lehet igazolni. Az imént adott levezetés ezt még nem tette meg, mert a három alapértéket *minden dolog* hármias alaphatározmányából (azonosság, összefüggés, osztály) állapítottuk meg. Az érték mibenléte: *a bipoláris jellegű előbbrevalóság s az ideális (preexistenciális) létezés.* Nos, a bipolaritás három lehetőséget enged meg. Vagy 1. a bipolaritás oly jellegű, hogy benne az érték-értéktelenség egymást *kiegészíti*. Ez az eset az igazságnál, mely az „omnis determinatio negatio”



értelmében mindig pozitív és negatív (s limitatív) tagokból áll. A  $2 \times 2 = 4$ -et kiegészíti, hogy  $2 \times 2 \text{ nem} = 5$ ,  $\text{nem} = 6$ ,  $\text{nem} = 7$  stb. 2. A bipolaritás lehet oly jellegű, hogy az értéktelenség *legyőzése* posztuláltatik: ez az eset a Jónál, az erkölcsi bonumnál, mely épp a rossz felülmúlását kívánja, és 3. a bipolaritás jelentheti azt is, hogy az érték és értéktelenség *békésen megfér egymással*, mert az értéktelen domborítja ki épp az értéket: ez az eset a *szépségnél*, ahol a diszharmónia is a harmóniát szolgálja. A bipoláris ellentét lehető esetei: 1. a kiegészülés, 2. a legyőzés, 3. kompatibilitás, alapja annak, hogy három alapérték van: az igaz, a jó s a szép.

88. Már most: minden, *gyakorlati szempontból fennálló értéksort* magától értetődőleg a következő elv határoz meg: *Annál értékesebb valami, mentől közvetlenebbül szolgálja elsősorban az igazságot, másodsorban a jóságot, harmadsorban a szépséget.* Ezt a következő példák illusztrálják.

Emberi cselekedeteink értékskálája ebből folyólag a következőképen alakul.

I. Legértékesebb emberi élet az, mely mindhárom alapérték: az igaz, a jó, s a szép legteljesebb közvetlen szolgálatát adná. Ilyen a bölcs élet, mely tartalmazza *a) a helyes alapvető, elvi megismerést, b) a legteljesebb erényt, c) a legharmónikusabb életet, mely a harmónia élvezetére képesít minden téren.* A teljes élet mindhárom alapérték bármelyikéből is kibontakozhat, amennyiben *a) az igazi igazságszeretet és -szomj egyúttal erény is (őszinteség), s egyúttal harmónikus élet a βίος θεωρητικός. β) A teljes erényesség az igazságszeretetet s a harmóniaszeretetet is involválja. γ) A harmónia (szépség) szeretete egyúttal igazságszeretet s erényszeretet is lévén, az etosz épp az örök rend szerinti élet (l. fennebb).*

II. *Legértékesebb emberi érzület és cselekvés tehát az, amely minél közvetlenebbül szolgálja a bölcs (erényes, harmónikus) élet megvalósulását e földön.*

Az ebből fakadó értékelés legjobban azon látszik [meg],

hogy ennek alapján az életformák, illetve *élethivatások* értékrangsora a következőképen alakul.

I. Legértékesebb az az életforma, mely közvetlenül az összes értékek végső előfeltevéseivel foglalkozik: az Abszolútummal, Istennel. Ez gyakorlati vonatkozásban azt jelenti, hogy a pap s a teológus élethivatása a legértékesebb, akihez a filozófus élete is csatlakozik, ki szintén az Abszolútummal foglalkozik értelmi belátás alapján.

II. Utána következik a három alapértékkel közvetlenül foglalkozó hivatás a már vázolt rangsor szerint, tehát 1. *a tudós*, ki az igazat, 2. *a nevelő*, ki a jót, 3. *a művész*, ki a szépet szolgálja.

III. A következő rangot az értéksorban az az élethivatás tölti be, amely mindezek (pap, filozófus, tudós, művész) gyakorlásának hivatását *lehetővé* teszi a társadalmi béke s a kultúra kontinuitásának biztosítása által. Ez a *jogász* s az *államférfi* munkája s hivatása.

IV. Ugyanezen hivatásokat szomatikus (biológiai) értelemben lehetővé teszi az *orvos*.

V. Ezt lehetővé teszi a fizikai biztonság megalapozásával a *katona*.

VI. Ugyanezen magasabbrendű életet elősegíti az ember tehermentesítése a fizikai „eldurvító” munkától: a *technikus* hivatása.

VII. Ámde mindez lehetővé válik a *földműves* munkája által, aki a táplálkozást teszi lehetővé produktív munkájával.

VIII. Ezt viszont lehetővé teszi az anyagi javak feldolgozója: az *iparos*.

IX. Ezt szolgálja az anyagi javak elosztásának munkája, a *kereskedő* s a *bankár* műve.

A hivatások hierarchiája ezekből folyólag a következő:  
1. Pap, teológus, filozófus. 2. Tudós. 3. Nevelő. 4. Művész. 5. Jogász, államférfi. 6. Orvos. 7. Katona. 8. Technikus. 9. Földműves. 10. Iparos. 11. Kereskedő. Kultúrtörténetileg érdekes, hogy *ez a rangsor tükröződik vissza a középkorból eredő egyetemek fakultásainak sorrendjé-*

tanmunka  
a legutolsón



*ben* is, amely a következő: 1. teológia (Istennel foglalkozik), 2. jog (a földi igazságossággal), 3. orvosi (a testtel), 4. filozófiai [kar] (a természettel) [foglalkozik]. Röviden: e rangsor azt is kifejezi, hogy legértékesebb az erényes élet, utána következik a boldog élet, értékesebb a szellem, mint az anyag.

89. A cselekedetek s az azok alapját képező érzületek rangsorát viszont értékskálánk alapján kell megállapítanunk. Az etikailag helyes érzületet erénynek nevezzük, s ezek rangsora és tartalma azon értékek rangsorától és tartalmától függ, amelyre vonatkoznak.

Az értékmegvalósítás feltételeiből folyólag az összes erényeket két csoportba oszthatjuk: 1. alaperények- és 2. segéderényekre. Az előbbiek jelentik azon érzületeket, amelyek az alapértékek közvetlen megvalósulását szolgálják cselekvésük révén, az utóbbiak pedig azokat az erényeket, amelyek ugyanezt a célt közvetve szolgálják.

Az erények *emberi* magatartások, tehát *annyifélék lehetnek, ahányféleképen foglalhatók állást általam megvalósítandó célok érdekében*. Az erkölcsi magatartás azt kívánja, hogy az etikai célokat teljes lélekből, minden erőnkől szolgáljuk, azaz: mindennemű lelki funkciónkkal iparkodjunk azt szolgálni és megvalósítani.

Lelki életünk pedig — *Aristoteles* és *Brentano* világosan megismerték — az intencionálisan inexistáló tárggyal szemben három magatartást tesz lehetővé. Először is a tárgyat magunk elé állítjuk (αἰσθησις — Brentanonál: Vorstellung), másodszor arról *állítunk* vagy *tagadunk* valamit (arisztoteleszi νοῦς, Brentanonál: Urteil) s végül azt értékeljük (Aristotelesnél ὁρεξις, Brentanonál: Phaenomena der Liebe und des Hasses), ami az érzelmi s az akarat jelenségek közös gyökere. Ebből folyólag az etikai célokat, amelyeket *nekem* kell *akaratommal* megvalósítanom, a következő lelki ténykedéseimmel szolgálhatom: 1. azáltal, hogy azokat *szeretem*; 2. hogy azt minden erőmből iparkodom *megvalósítani*; 3. hogy azt egész lelkemből *tisztelem*; 4. azáltal, hogy e célok érdekében *lelkemet tisztán tartom*.

Ebből adódik a négy alaperény: 1. a szeretet; 2. a bá-

torság; 3. igazságosság; 4. a tisztaság. Lássuk ezt közelebbről.

A szeretet, ha az igazságra vonatkozik, *őszinteség*, ha az emberre vonatkozik, *jóság*, ha Istenre vonatkozik, *alázat*. Az értékek s végül azok végső forrásának: Istennek (az Abszolútumnak) szeretete nyilván minden erénynek a forrása és gyökere. A jó ember öntudatlanul is Istennek él. A szeretet lényegileg *vonzódás* s a Jóhoz való vonzódás nélkül nincs erkölcsi élet: ennyiben a szeretet maga a *jóság* s „Isten maga a szeretet”. S a Jó e szeretete maga az *őszinteség, a becsületesség, a nyíltság*. Ám a Jót szeretni nem elég: ez csak általános értékelés volna, de még nem *erkölcsi* magatartás, amely azt kívánja, hogy *én akarjam* a jót s iparkodjam a Jót megvalósítani. Az etikai érzület cselekvésre való készséget, sőt *önfeláldozást* kíván a jóért. Ez pedig már a szereteten felül egy új magatartást involvál: a *bátorságot*. Ez utóbbi épp nem egyéb, mint a *jóért való szenvedni és áldozni* készség. A rossz szándékú ember vakmerő vagy szemtelen lehet, de nem bátor.

Végül a Jót nemcsak szeretnünk és akarnunk, de *tisztelnünk* is kell. Ennek a terméke az *igazságosság*, mely nem is egyéb, mint helyes tisztelete a jogosult igényeknek. Az igazságosság, ha a[z] [szilárd]” állhatatosság: *hűség*. Ám mindezt csak akkor gyakorolhatom, ha a magam lelkét tisztán tartom minden *lealjasító* élménytől. Kétségtelenül felmerültek más álláspontok is az etikai alapértékek s alaperényekre vonatkozólag. Ezek közül napjainkban figyelemreméltó Nic. Hartmann álláspontja, aki szerint (Ethik. 1926.) négy erkölcsi alapérték van: 1. a jó, 2. a nemes, 3. a teltség, 4. tisztaság. Ámde nem nehéz felismerni, hogy e felosztás nem eléggé differenciált s nem eléggé gyökérszerű.

A „jó” kétségtelenül jóindulatot jelent, tehát azt, amit mi *szeretetnek* nevezünk.<sup>115</sup> A „nemes” viszont egybeesik az *igazságossággal*. A *teltség* magát az erkölcsi *tökéletességet* jelenti s így nem önálló érték: teltnék kell lennünk szeretettel, bátorsággal, igazságossággal, hogy megközelíthessük az erkölcsi tökéletességet. A *tisztaság szerintünk* is



*alapérték.* De viszont hiányzik Nic. Hartmann erkölcsi értékrendszeréből a bátorság s az igazságosság.

90. Ez *alaperényeken* kívül vannak kétségtelenül oly erények is, amelyek ez alaperények kialakulását különböző vonatkozásban *elősegítik* és támogatják. Ezeket az jellemzi, hogy még *nem teljesen* valósítják meg az erényeket, hanem azokat csak némely viszonylatban juttatják kifejezésre. Ennyiben az alaperényekkel szemben, amelyek *totális* etikai magatartások, *parciális* erényeknek mondhatók. Ilyen a *barátság*, amely a szeretetet csak egyes emberekkel szemben gyakorolja; a *bőkezűség*, amely csak az ajándékozásban juttatja kifejezésre a szeretetet; a *szelidség*, amely a szeretetet csak mint elnézést juttatja kifejezésre, de a teljes, pozitívan segítő szeretetet még nem hangsúlyozza. Ilyen továbbá a *nagylelkűség*, amely csak a megbozításban nagy, de a szeretet segítő munkáját nem nyomatékoztatja. Hasonló az *őszinteség*, *becsületesség*, amely csak az *igazság szeretetében* tűnik ki, amivel azonban — a tapasztalat tanúsága szerint — lélektanilag megfér a ridegség és szertelenség embertársainkkal szemben, sőt a kegyetlenségig menő kíméletlenség is. Éppen így még parciális erény az *önuralom*, amely a bátorságot és erényt csak *önmagával* szemben gyakorolja. Ilyen a *mértékletesség*, az *okosság*, amelyek az igazságosság, a helyes tisztelet dicséretes eszközei, de még nem tartalmazzák a teljes igazságosságot.

Gyakorlati szempontból legfontosabb azonban az a kérdés, hogy a *nemi erkölcs* melyik alaperény körébe tartozik?

91. A szexualitika végső alapjaira nézve nyilván *két* álláspont lehetséges. Az egyik szerint a nemi erkölcsnek *autonóm*, önálló alapja van egy *alapértékben*, a másik szerint alapja *heteronóm*, vagyis csak *más* alapértékek származékának fogható fel. Mi az autonóm alapra kell hogy helyezkedjünk, amennyiben a szexuálmorál alapja a *tisztaság* alapértéke, mely sem teleológikus szempontból, sem a szeretetből, a bátorságból vagy az igazságból nem vezethető le.

A *merő teleológikus* megalapozás azt mondja, hogy mert a nemi ösztön nyilván fajfenntartás szolgálatában áll, ezért erkölcstelen annak egyéni élvezeti cikké való aljasítása. Ez helyes álláspont, de nem teljes, azaz nem ragadja meg a szexualitika lényegét oly gyökérszerűen, hogy abból a szexualitika összes finomságai megragadhatók volnának. Így ez alapból igazolható pl. az onania, vagy a nemzés meggátolásának s a házasságon kívüli közösülés erkölcstelensége, de pl. már nem igazolható a nemi élet oly házasságon belül, amelynél az utód ki van zárva; a teljes absztinencia pedig diszteleológikusnak s majdnem erkölcstelennek tűnik fel ez alapon. A szeretetből is csak részben vezethető le a tisztaság kötelme, mert igaz, hogy mint Szt. Ágoston mondja: a bujaság kegyetlenség, hiszen merő eszköznek tekintí a bűntársat s annak romlásával mitsem törődik; viszont ha az illegális nemi viszony épp szánalomból, a bűntárs heves vágyának szolgálatából fakad, akkor már nem oly tiszta a helyzet. A bátorságból s az igazságosságból meg egész kilátástalan volna a szexualitika levezetése. Hogy már most a tisztaságból levezethessük a szexualitikát, előbb a tisztaság fogalmával kell tisztába jönnünk. Erkölcsi tisztaságon értjük azon érzületet, melynélfogva önmagunk lelkét megóvjuk minden oly elaljasító érzelemtől s ténykedéstől, amely azt alkalmatlanná teszi a teljes erkölcsi életre. Mik azok az elaljasító mozzanatok? Elsősorban a nemi életnek való féktelen odaadás, azaz minden érdeknek a legintenzívebb érzéki gyönyörnek való alárendelése. Jól mondja H. Eibl, hogy a nemi életnek erkölcsileg legveszélyesebb vonása, hogy általa az egyén elmerül személytelen gyönyörbe; személyisége meggy tönkre:<sup>116</sup> *elmerül a vitalis régióba*. Ám nem nehéz felismerni, hogy e veszély mindaddig fennáll, amíg a nemi élet *nincs szabályozva* vagy teljes *absztinencia*, vagy monogamisztikus *házasság* révén. Mindkét megoldás etikus jellegű. Az előbbi az, mert kétségtelen, hogy a cölibátus *extenzívebb* etikai életet enged, mert hiányozván a család, inkább élhet az összemberiségnak. „Wer für die Welt etwas tun will, darf sich mit ihr nicht zu sehr ein-



lassen" (Goethe). Itt a szeretet, a bátorság és igazságosság teljes uralmát az biztosítja, hogy az érzékiség *kikapcsoltatik*. Ezáltal az absztinens, nőtlen élet közelebb állván az érzékfölötti élethez, magasabbrendű is. A nőtlen élet erkölcsileg „elfogulatlanabb”. Am az érzékiség veszélyét annak etikus szabályozása: a házasság is elháríthatja, azáltal, hogy az érzékiséget *magát* állítja etikai célok: a tisztaság, a család szolgálatába. Mindkét megoldás megmenti az embert az érzékiségben való elmerüléstől s így alkalmassá teszi az etikus életre. Ez, a merőben etikai teleológia, lehet itt döntő, s nem a fajfenntartás biológiai teleológiája. Ezért a coitus nem erkölcstelen a házasság életben akkor sem, ha az (öregség, betegség folytán) biológiai célját nem is érheti el.

92. Az *alaperényekkel* szemben *alapbűnök* állanak az értékvilág bipoláris szerkezeténél fogva. Bűnnek nevezük az erénnyel szemben azt az érzületet, amely állandó készséget mutat a rossz cselekedetre. A *szeretet* alaperényével áll szemben a *gyűlölet*, mely, ha az igazság gyűlöletét jelenti, *hazugságnak*, ha az ember gyűlöletét jelenti, *gonoszáságnak*, ha Isten gyűlöletét jelenti, *gőgnek* (kevélységnek) neveztetik. A bátorságnak megfelelő alapbűn a *gyávasság*, az igazságosság ellentéte az *igazságtalanság*, mely ha a szerződés meg nem tartására irányul, *hűtlenségnek* (perfidia) neveztetik. A tisztaság ellentéte a *tisztátalanság*, az *érzékiség*.

A fennebb (90. §.) felsorolt parciális erényeknek megfelelő természetszerűleg egy-egy hasonló jellegű bűn. Így a barátságnak ellentéte az *önzés*, a bőkezűsége a *fukarság*, a szelidsége a *harag*, a bosszúvágy s ennek verbális formája: a *megszólás*, a nagylelkűsége a *kicsinyesség*, az őszintesége az *alattomoság*, a becsületessége a *becstelenség*, az önuralomé a *féktelenség*, a mértékletessége a *kicsapongás* (korhelység), az okosság a *könnyelműség* stb.

93. Immár kezd kibontakozni szemünk előtt az *Abszolútum szerepe a cselekvésben emberi szempontból*.

a) Az Abszolútum ösfeltétele lévén mindennek s így minden értéknek is, benne per analogiam abszolút érték-

teljességet kell felvennünk (l. fennebb [40. §.]). Ez a cselekvés szemszögéből azt jelenti, hogy az Abszolútum *a) eszménye* minden a jóra, az értékmegvalósításra törekvő emberi ténykedésnek és *β) normaadója*, vagyis *legfőbb mértéke* minden etikai cselekvésnek. E normák épp azért abszolútak, azaz *kategórikus* imperativusok, mert alanyuk feltétlen: a normaforrás maga az Abszolútum.

*b)* Mindebből következik továbbá, hogy az erkölcsi magatartás: az erény, nem egyéb, mint az *Abszolútum*, azaz *Isten szolgálata*. Ez nem sérti az etikai autonómiát, mert hiszen az erkölcsi norma *ugyanazon* Abszolútum kifejezése, amelynek teremtménye az emberi természet. Ezért „jó az, ami magától értetődő” (Leibniz). Az erkölcsi parancs tehát nem a *helyes* emberi természetre kívülről rákényszerített magatartás, de a *helyes* emberi természetnek spontán kívánalma is. A romlatlan embernél a „jó” a természetes és nem a rossz. Az „elromlás” itt az Abszolútumtól, az értékvilágtól való elszakadásban áll. Ezt azonban a *szabadakarattal való visszaélés* teszi lehetővé.

*c)* A *szabadakarat* mibenlétének megvilágítására e ponton elkerülhetetlen, hogy az Abszolútum szerepét a cselekvésben megvilágíthassuk.

A *szabadakarat léte*nek legerősebb argumentuma kétségtelenül az, hogy közvetlenül bizonyos vagyok arról, hogy szabadakaratom van. Ezt azonban — *Schopenhauer* találó megjegyzése szerint — nem úgy szabad kifejezni, hogy „azt tehetem, amit akarok”, mert az akarat akkor szabad, hogy[ha] mást is akarhatok, mint amit tényleg akarok. Mivel akaratom eredménye egyrészt egyéni hajlamomnak, másrészt a reá ható külső körülményeknek, ez utóbbi kérdés voltaképpen az, hogy *lehetek-e másnemű ember, mint aminő vagyok?* A szabadakarat léte csak úgy van biztosítva, ha erre a kérdésre igenlőleg tudok válaszolni. Kétségtelen, hogy nem mindenből lehet minden, s én magam sem *válhatok mindazzá*, amivé szeretnék lenni. Pl. nem válhatok lángelmévé, zenei tehetséggé, nagy festővé stb.,



szóval *lélektani adottságaim* kétségtelenül *korlátozzák* azt, hogy mivé lehetek.

De a *tények* azt mutatják, hogy *érzület* terén igenis van teljes átalakulás: e jelenséget *konverzió*nak nevezzük, s különösen a szentek élete számtalan példáját nyújtja ennek. Pl. Szent Ágoston *érzéki emberből* teljesen lelki emberré válik, ez történt *Assisi Szent Ferenc*kel és *Loyolai Szent Ignáccal* is. Hogy lehet ez? Irodalmilag Dickens „*Karácsonyi álom*” című elbeszélése ad ilyen esetet. Az idevágó tények elfogulatlan vizsgálata *kettőt* bizonyít. Ű. m. 1. e konverziót a konvertita *akarta*, hisz a legtöbbször *imádkozott* érte és 2. e konverzió *hirtelen* s határozottan az isteni kegyelem segítségének tudatával jár. Mit bizonyít ez?

Azt, hogy az alany *akarata* az alany *újjászületését* idézte elő. De *nem közvetlenül*, hanem *külső segítséggel*: kegyelmi élmény alapján, mint ez a konvertálók vallomásaiból kétségtelen. E külső segítség az Abszolútum, Isten csodaszerű lelki megsegítése. Ám az *Abszolútum s a relatívum viszonya nem a kauzalitás viszonya*, mint fennebb láttuk (l. fent [37. §.]), hanem az örök újratereztetés viszonya. A megtérés, a lelki újjászületés *tényében* tehát az történt, hogy az *egyén lelki élete egy pillanatra felszabadult a kauzalitás törvénye alól*: innen a csodaszerű, a kiszámíthatatlan újjászületés, amelyet előrelátni s leszámaztatni *időben megelőző mozzanatokból*, azaz *okokból* lehetetlen lett volna. A kauzalitás lényege ugyanis, hogy az *ok időben* előzi meg az okozatot.

Ha ily módon kétségtelenül *lehetséges*, hogy az ember egyéni lelkülete időnként *felszabadul az okság „vas-törvénye” alól* — akkor már az *sincs kizárva*, hogy *akarata* is időnként képes erre: ez esetben konstatálunk épp *szabadakaratot*. Elméletileg lehetséges lévén ez, semmi jogunk nincs a *szabadakarat tudatát* merő illúzióknak minősíteni. E tudat tartalma valóban nem az, hogy „*azt tehetek amit akarok*”, de nem is az, hogy „*akarhatok mást is, mint amit akarok*”, — mert Schopenhauer helyesen mondja, hogy ez is csak *motívumok*, tehát újabb determinálások



alapján lehetséges, — hanem a szabadakarat tudatának igazi tartalma az, hogy „*más lehetek, mint ami vagyok akarárás, azaz erkölcsi érzület terén*“. Ily transzformáció pedig, amely kívül áll a kauzalitáson, a tények (a konverziók) tanúsága szerint igenis lehetséges.

És ezzel nem támadtuk meg a kauzalitás elvének egyetemes érvényét. Mert a kauzalitás elve a szubsztancia (öntevékenységszféra) és annak produktumai közt áll fenn, a mi általunk konstatált szabadakarat pedig nem a lélek és cselekvései közti viszonyra vonatkozik, de az isteni segítséggel történő (Abszolútum által történő) újjászületés körül forog. Ez isteni segítség pedig nem kauzális, de teremtői viszony, melynek rejtelmébe nem hatolhatunk ugyan bele, de amely nem lehet determináltság. Ennyiben a szabadakarat tény, de oly tény, amelyet teljesen racionalizálni nem lehet, mert erre csak akkor volnánk képesek, ha az Abszolútum s a teremtés (conservatio in esse) lényegét megismerhetnők.

d) Továbbá: az Abszolútum szerepe az erkölcsi cselekvésben az, hogy az erkölcsöt  $\delta\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ -vá teszi. Ám nem önellenmondás-e, hogy a *relatív* ember hivatva van az *abszolút* Istent utánozni? Láttuk, hogy az erkölcsiség, végiggondolva, az Abszolútum szolgálatának bizonnyal (l. [80. §.]), s mert az Abszolútum egyúttal minden érték foglalatosa (l. [40. §.]), s a moralitás életünk maximális értékteltségére való törekvést jelent, nyilvánvaló, hogy az erkölcsiség az Abszolútumhoz való lehető hasonlósági törekvést jelent. Az említett antinómia azonban kétségtelenül fennáll: a relativum *nem* utánozhatja az Abszolútumot. Csak egy esetben lehet ez: ha valamely, elménk által fel nem fogható misztérium folytán Isten emberré lesz. Ez történt a keresztény hit szerint Jézus földrejelésével. Lehetetlen, hogy ezt megértjük, hiszen ez az Abszolútum lényegének átértését jelentené, vagyis az Isten emberré-levése észfölkelti igazság. De viszont kimutattuk épp most, hogy [ez] szükségképi posztulátuma a moralitás lényegének s ennyiben emberi értelmünk igazolhatja azt. Első tekintetre azonban úgy látszik, hogy e tétel ellentét-



ben van az ellenmondás elvével, mert az Abszolútum és relatívum *azonosságát* hirdeti, ámde ez csak látszat. Mert Isten emberré levését *mi* nem tudjuk *megegyeztetni* az ellenmondás elvével, mert az Abszolútumot lényegében *nem* ismerjük, de ez nem jelenti az ellenmondás elvének feladását, ami önellenmondó volna.

e) Ezzel függ össze, hogy az Abszolútumban *a világ megváltóját*, a Jó szolgálatában [mint] a legfőbb *kegyelmi segítséget* kell tekintenünk. A filozófia a megváltás tényének misztériumát természetesen nem vezetheti vissza világos és szabatos fogalmakra, de *egyét* itt is megtehet: az analóg metafizikai tényálladékot felfedi. Az Abszolútumot az abszolút teremtető tökélynek ismertük fel. E tökélyvel nem fér meg a rideg deizmus, mely szerint Isten a világ megteremtése után többé nem törődik vele. Ezért az Abszolútum fogalmából következik az isteni jóság, a Gondviselés valódisága. Ugyanebből következik az is, hogy Isten teremtményének *megváltását* is munkálja, azaz a földi szenvedésekből való végső és teljes felszabadulást. E szenvedés abból folyik, hogy *kell* tökéletlenségnek lennie a teremtményben, különben az második Isten volna, kinek teremtését Isten sem teheti, mert hiszen két Abszolútum önellenmondás volna (Leibniz).

94. Mindez az *egyéni lélek halhatatlanságát* is posztulálja, mely metafizikailag egyébként is igazolható. Lásuk ezt közelebbről. Az emberi lélek csak úgy lehet halhatatlan, ha szubsztancia, azaz ha önálló létező. Mindekelőtt tehát a *szubsztancia fogalmával* kell tisztába jönnünk. A sok lehető s eddig felmerült szubsztancia definíció közül az lesz helyes, amelyet az empiria reduktív elemzése megkíván, azaz végül is felszínre hoz. Az empirikus tartalmak, azaz a valóság legjellegzetesebb vonása pedig a *hatáskifejtés* (l. fent [7. §.]), amelynek végül is *végső forrással*: öntevékenységgel kell kapcsolatban lennie, belőle kell kiindulnia, amint ezt a legközvetlenebbül adott valóságban: *önmagunkban* átéljük. Az empiria által preszupponált szubsztanciameghatározás tehát ez: *a szubsztancia az öntevékeny valóság.*

Evvel a definícióval szemben bármely más meghatározás nem eléggé mélyreható. *Aristoteles* szerint a szubsztancia legjellemzőbb vonása, hogy csak alany lehet: róla állíthatunk valamit, de őt magát más valamiről nem állíthatjuk.<sup>117</sup> Ez igaz: de ez még túlságosan tág definíció. *Ideális* tárgyakról, pl. a szfinxről is áll e meghatározás, a nélkül, hogy a szfinx valóság s így szubsztancia volna. A mérő egységességről is ugyanezt kell mondanunk: az ideális tárgy, pl. egy matematikai tárgy is egységes, de mégsem szubsztancia. Hasonlóképpen túlságosan tág Kant definíciója, aki az *állandót* a változóban nevezi szubsztanciának. Ámde állandó lehet valamely tulajdonság is, milyenek épp a szubsztancia attribútumai, (az érvényesség is állandó, az igazság mégsem szubsztancia); a szubsztancia nem tulajdonság, hanem alanya (hordozója) a szubsztanciának. Legújabban *J. Hessen* szerint a szubsztancia „das einheitsstiftende, die verschiedenen Tätigkeiten zu einem lebendigen, organischen Ganzen verbindende Realprinzip”.<sup>118</sup> Ámde a meghatározás nem eléggé alapvető: a tevékenységeket egybekötő reális principium ugyanis épp az az *öntevékeny centrum*, melynek már folyománya a tevékenységek organizálása.

*Szubsztancia-e ily értelemben a lélek?* Kétségtelenül, miután ez a szubsztancia összes kritériumait teljesen bírja. A lélek kétségtelenül öntevékeny valóság. Ha van valami, amit teljes bizonyossággal tudok, úgy az az, hogy én gondolkodom, én akarok, én cselekszem, azaz: hogy végső kiindulópontja vagyok ténykedéseimnek, azaz öntevékeny valóság vagyok. És azt is abszolút bizonyossággal tudom, hogy én más vagyok, mint embertársam, tehát hogy én önálló, zárt világ vagyok. Nyilvánvaló tehát, hogy a lélek nem szűnhet meg létezni, azaz a halál után is él. Hiszen a tapasztalás sohasem mutatja szubsztanciák megszűnését, csak felbomlását, ha összetett szubsztanciákról van szó, mint pl. az élő szervezetnél. De a lélek egyszerű: hiszen nem lehetne az É n v é g s ő kiindulópontja ténykedéseinknek, ha volnának elemibb részei: mert ez esetben ez utóbbiak valamelyike volna a ténykedés kiin-



*dulópontja*. Ahol pedig összetett szubsztancia felbomlik, ott ez épp azáltal történik, hogy a részeket *egységesítő* elv — az élőlénynél ezt épp *léleknek* nevezzük — *visszavonul*: megszünteti a testet alkotó elemek egységes irányítását. Ily egységesítő elv nélkül — az élettelen összetett szubsztanciáknál is kell ilyet feltennünk — nincs összetett szubsztancia: ez elvet épp *formának* nevezzük.

Ha a lélek nem enyészik el, halhatatlan, nyilvánulatainak testhezkööttsége nem azt jelenti, hogy a lélek *produktuma* a testnek, mert a tények inkább a mellett szólnak, hogy a test *nyilvánulási eszköze* a léleknek: az meg éppen inkább *gátlási* eszköz, semmint létrehozója a lelki életnek.<sup>119</sup> A test olyan mint a szemüveg\* a rossz szemnek:\* általa *nyilvánul csak meg* sajátos tevékenységében, de nem általa *létezik*. Hogy e földöntúli élet *milyen*, erre azért sem tudunk következtetést vonni, mert ez élet tartalmára *abból*, hogy kiesik\* érzékszerveinkkel az érzéki élet, még nem következtethetünk, mert *nem tudjuk, hogy a jelenlegi testtől felszabadult lélek nem fejleszt-e ki* magában újszerű organumokat, ahogy a „Geist, der sich den Körper baut“, e földi életben ezt teszi.

A lélek halhatatlansága szempontjából az Abszolútum szerepe az erkölcsi életben az, hogy az *etikus* (azaz a legértékesebb) életet örökkévalóvá teszi azáltal, hogy a *lelket halhatatlanná teremti*.\* Ezáltal az *etikus élet feladatait is végtelenné teszi*: — örök életen át végtelen sok feladat oldható meg, s így az *étosz és az örökkévalóság, az étosz s a végtelenség azonosulását a véges ember számára is lehetővé teszi*.

## VI. Az Abszolútum a műalkotásban.

### a) Alkotás és műalkotás.

95. Az emberi lélek alapszükséglete nemcsak a *gondolkodás és cselekvés*, de az *alkotás* is. Ezért valamiféle alkotás nélkül nincs élet. Midőn a gyermek és a felnőtt játszik, már alkot. Sőt tovább is kell mennünk: már a *gondolkodás és cselekvés is alkotás*. Mert gondolkodni annyit

tesz, mint gondolatokat *konstruálni*, azaz tudattartalmunkból *új szintéziseket* létrehozni. *Cselekedni* pedig nem lehet a cél *elképzelése* nélkül, azaz annak gondolkodásunkban megalkotása nélkül. Élni annyi, mint szüntelenül alkotni.

Az összes alkotásokat *két* nagy csoportba oszthatjuk: *eszközi értékkel és önértékkel* bíró alkotásokra. Az előbbieket az jellemzi, hogy egy, tőlük különböző cél szolgálataiban alkottatnak meg. Ilyenek a *cselekvés* vagy az *igazságkutatás*, vagy a *szórakozás* érdekében létrehozott alkotások, pl. a cél elképzelése, a hipotézis, a játék érdekében való alkotások (pl. új kártyajáték megteremtése); s ide tartoznak a *hasznosság* céljából, *anyagi* valóságokból megszerkesztett alkotások: az ipari *cikkek*.

Az önértékű alkotást *művészetnek* s eredményét *műalkotásnak* mondjuk, s az ily módon megvalósított értéket esztétikai értéknek nevezzük. Az *eszközi* s az *öncélú* alkotások közti különbség tüzetesebb elemzésére van most szükségünk.

96. a) Az eszközai alkotások közös jellemvonása, hogy értéküket attól a céltól veszik, *amelynek* szolgáltatában jönnek létre. Ez idegencélúság értéküket heteronómmá teszi, s értékelésük élményébe ezáltal egy oly *sajátos dualizmus* ékelődik be, amely teljesen hiányzik a *műélvezetben*, azaz az esztétikai értékű alkotások értékelésében. E dualizmus még az ú. n. iparművészeti alkotások értékelésénél is felmerül, amelyek t. i. az ipari alkotást tetszetőssé teszik feldíszítés, vagy csinosítás által. Mert az iparművész alkotása is lényegileg *ipari* alkotás, melyhez az esztétikai elem csak *utólagosan* járul hozzá.

Az említett dualizmus élménye abban áll, hogy a hasznos tárgynál *először* a *célszerűséget* bíráljuk meg: azt, vajjon alkalmas-e kitűzött célja elérésére vagy sem? Ezáltal vele szemben való magatartásunk *ideiglenes*, provizórius és változó: csak *addig* becsüljük és csak *abból* a szempontból, hogy *mennyiben*, *hol* és *meddig*, mely vonatkozásban célszerű. Ezáltal *tér és időbeli* vonatkozásoktól tesszük függővé az ipari alkotás értékét: az relativvá válik. Ezzel



szemben a műalkotás értéke *mindig és mindenütt* megmarad, az *változatlan, mindenütt jelenlevő és örök*. Helyesebben: az esztétikai értékesség nem fér meg a változás s a tér- és időbeli korlátozottság fogalmaival.

97. b) Evvel függ össze, amit már Plotinos óta gyakran kiemeltek, hogy az *alany és a tárgy viszonya egészen más a hasznossági s más az esztétikai értékelésnél*. Már Plotinos észrevette ezt a különbséget s úgy fejezte ki (Enneades, V. 8. 10.), hogy a szépség átélésében a „külső” és „belső” különbsége megszűnik. A szemlélő és szemlélt egybeolvadnak. Azonban szabatosan szólva itt az történik, hogy a szemlélő — az alany — igenis itt is *elkülönülve marad* a szemlélttől: az esztétikai élvezet is *ítélet*, hiszen azt jelenti, hogy az esztétikai élvezet épp *valamit* értékel, épp *szépnek állapít meg*; azonban\* e szembenállás más *jellegű*, mint akár a megismerési, akár a cselekvési magatartásnál. [Míg] az elsőnél az ítélet olyannak minősíti, aminőnek *létezik* (a szó legáltalánosabb értelmében); a cselekvésre célzó magatartásban ama meggyőződésünknek adunk kifejezést, hogy a tárgynak milyennek *kellene* lennie: a tárgyas tartalom mint általunk *megváltoztatandó* merül fel, — addig az esztétikai magatartásban elsősorban nem az *existenciát*, de az *esszenciát* tekintjük. Ezért a tárgy értéke független attól, hogy az álom-e vagy valóság, mese-e vagy „igaz történet”, létezik-e a valóságban vagy sem? A gyakorlati (cselekvő) magatartástól pedig az esztétikai magatartás abban különbözik, hogy bár szintén normatív jellegű, — olyasmit látunk a szépségben, aminek meg *kellene* valósulnia a világban, szemben a rúttal, — ámde\* e megvalósulást nem tudom az én kötelességemnek: *kozmikus, de nem emberi normákról van itt szó*.

98. c) Tovább mélyítve e különbséget, az esztétikai szemlélet újabb sajátosságaira bukkanunk. Ha az esztétikumban kozmikus normák tudata nyilvánul meg, azaz ha az esztétikai világ s a művészet világa oly valóságot állít elénk, aminőnek *lényegénél fogva lennie kellene a valóságnak*, — mint ezt már Aristoteles felismerte, — *akkor az esztétikai szemlélet is a megismerés egy neme és segéd-*

eszköze. A valóság eszményét, a *teremtés intencióját* ismerteti velünk. Miért *nem valósult meg* a teremtet világban\* a Teremtő intenciója? Mert a mindenható Teremtő minden tevékenységének gátat is vet; az nem csorbitja mindenhatóságát(!), hogy a Teremtő nem teremthet egy második Istent, egy második Abszolútumot, mert ily módon az már *nem volna Abszolútum*, mely lényegénél fogva csak egy lehet (Leibniz). *Ennyiben az esztétikum fogalma a lételjesség fogalma, a perfektió tartalma minden valóságra nézve: az, ami már nem valósulhatott meg, mert ez gátolta volna ama minimális tökéletlenség megvalósítását, mely nélkül a teremtmény már nem lett volna teremtmény.*

#### b) A művészet mibenléte.

99. d) Ebből azután új fény derül egyrészt a) az *esztétikai ítélet*, másrészt β) a *műalkotás mibenlétére* [nézve].

a) Az esztétikai ítéletre nézve az következik, hogy annak burkolt metafizikai jelentése van, azaz: *általa metafizikai tényálladékokat ismerünk meg*. Pontosabban szólva: általa oly tényálladékokat konstatálunk a „szép” tárgyon, *amelyből* azután bizonyos metafizikai következtetések *vonhatók*. De ami kiemelendő: a lehetőség tudata sejtelem formájában ott lappang a műélvező tudatában. Az esztétikai tárgy mindig mint *metafizikum*, mint e hétköznapi, érzéki világból kimeredő valami illet bennünket: ezért lényegéhez tartozik a keret, az empirikus valóságból való kiemelkedés, az azzal szemben való elszigeteltség: „was künstlich ist, verlangt geschlossenem Raum” (Goethe). *Ezért az esztétikai élmény lényegéhez tartozik az érzékfölköttinek sejtelme*: az a misztikus komponens, amely nélkül az esztétikai tárgy „lapos”, „hétköznapi” s nem ragadja meg lelkünket, legfőljebb pillanatnyilag szórakoztat.

100. β) Ez azután *új fényt vet a műalkotás lényegére*. Mentül tökéletesebb ugyanis a műalkotás, annál inkább kifejezi a *teremtés intencióját*, és így\* a művészi alkotás *paradigmáját* adja a valóságnak: Goethe szerint „durch den Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben”. De ha ez így van, hogyan lehetnek az egyazon



tárgyra vonatkozó műalkotások s a különböző művészi irányok és stílusok egymással annyira ellentétesek? Itt érünk az esztétikum lényegéhez: mert a művész nem direktte, de indirekte, *a maga egyéniségén át* fejezi ki a „magasabbrendű valóságot”. Miért jogosult ez a művészetben, míg a tudományban nem az? Felelet: mert a művészet s az esztétikum a valóság eszményét a valóságban lappangó *tendenciákkal fejezi ki*, melyeket a maguk teljességében csak *utánaélni* lehet, de nem lehet egyetemességekben feloldani. Röviden: *a művész az élmény formájában ismer és fejez ki; a tudós a gondolat formájában teszi azt.*<sup>120</sup> A műalkotás *megrögzített élmény, a tudomány megismert élmény.*

101. e) Ám még ennél a pontnál is mélyebbre kell ásnunk. *Megrögzíteni* valamit, annyit tesz, mint *az időből kiemelni*, a mulandóságtól megmenteni. E rögzítés: „das Vergängliche unvergänglich zu machen” (Goethe), az az eternizálás, amelyet minden művészet végez, még a színész alkotása is, mert\* hiszen elmúlt jelenetek *újra való létrehozását* határtalanul lehetővé teszi. Ám az *eternizálás egyúttal merevítés is*. Ez [az], amit különösen Schopenhauer vett észre, midőn az esztétikum megnyugtató s felszabadító hatását épp arra vezette vissza, hogy általa kikapcsolódunk a valóság szörnyű küzdelmeiből azáltal, hogy csak a dolgok örök lényegét: platonikus ideáját szemléljük. Erre céloz már Kant „érdeknélküli tettségé”, sőt már Aristoteles felfogása a művészetről mint lényeg- (forma-) megragadó kontemplációról. Amit azonban e gondolkodók még nem vettek észre, az ama körülmény, hogy ez eternizálás a művész élményrögzítése alapján történvén, a műalkotásban s az esztétikai szemléletben a művész s a szemlélő *önmagát is eternizálja*, míg a tudományos lényegismeretnél ezt csak *a tárggyal* teszi. *Az alany és tárgy ez együttes, egymásravezetett eternizálása épp az esztétikai magatartás lényege.*

102. f) E belátás azután új, további perspektívákat nyit meg. Hogy a művészet a *tárgy lényegét* eternizálja, Platon óta tudták, de hogy vele együtt a szemlélő alanyt

is kiemeli az időből, ezt csak *Schopenhauer* közelítette meg. De hogy e kettőt együtt épp egymásravezetkezésükben rögzíti, ezt eddig — tudtommal — nem vették észre. Mit jelent ez? Nem kevesebbet, mint azt, hogy az esztétikai szemléletben nemcsak a *tárgyban* fedezem fel azt, ami örökkévaló, de *önmagamban* is felfedezem azt, ami időtlen, ami nem múlik el. Mi ez az utóbbi mozzanat? Elsősorban az *érdektelenség*; az esztétikai szemlélet teljesen tárgyias, tehát teljesen *önzetlen*, mint ezt Kant óta tudjuk. Ennyiben az esztétikai szemlélet az *önzetlen szeretet* egy formája. De ez esztétikai magatartás egyúttal *cselekvésmentes*, merőben kontemplatív; *nem a segítő, de a gyönyörködő, az elmerülő szeretetet éljük át* az esztétikai szemléletben. Végül: az esztétikai szemlélet, ha nem is cselekvő, de *alkotó*, illetőleg *utánaalkotó*. Az esztétikai magatartásban *önmagamból megörökítem az örök, önzetlen lényegmegragadó s alkotó szeretetet*. Ez az, ami örökkévaló bennünk: gondolkodni és cselekedni nem lehet mindig, de szeretni mindig lehet (Pascal). „A szeretet tesz bennünket örökkévalókká” (Szent Ágoston). Ám az esztétikai magatartás nem az egzisztencia, de az esszencia világára vonatkozik (l. fentebb [101.] §.), s ezért az a szeretet, melyet itt átélünk, *nem a valóság síkján van*, de az örök ideák világára épül. Innen magyarázható meg a „szép lélek” gyakran amorális volta: hiszen *egymaga* az esztétikai érték még *nem jószág*, mert az etika a *valóságban* akar segíteni és fejleszteni. Viszont az esztétikai szemlélet elősejtelve annak a szeretetnek, melyet nem a változó, egzisztenciális világban, de majdan az örök esszenciák — ideák — világában fogunk átélni.

103. g) Az esztétikai szemlélet tehát *kilépés az érzéki világból, mind az alany, mind a tárgy szempontjából*. Ez világítja meg az esztétikai alkotás, a művészet lényegét is. *A művészet oly alkotás, mely az esztétikai értékeket van hivatva megrögzíteni úgy, amint azokat a művész a maga élményein keresztül megpillantja*. A művészetnek is tehát kettős célja van: az objektív esztétikai értéket s a művész élményét megörökíteni. A művészet tehát az érzék-



fölötti világ — az ideák világának — *betörése* az érzéki világba egyrészt, másrészt *kitörés* az érzéki világból az érzékfölöttibe a művész részéről. E kettős: centripetális és centrifugális szerep nélkül a művészet élete meg nem érthető. Ezt fejezi ki az is, hogy a művész egyrészt *ábrázolja* a tárgy örök esszenciáját, másrészt *szimbolizálja* a művész élményét. E két mozzanat, egyaránt eternizáló tevékenység lévén, *találkozik* mind a szubjektum, mind az objektum végső örök előfeltevésében: az Abszolútumban. Ennyiben a *művészet nem is egyéb* — Plotinos és Schelling látták ezt legtisztábban, — *mint az Abszolútum megragadása a szubjektív élményen keresztül.*

104. h) És a művészet mégsem vallás, ahogy ezek alapján gondolható volna. Mert mélyebbre ásva kiderül, hogy a művészet csak *eszköze*, lépcsőfoka lehet az Abszolútum vallási megragadásának. Miért? *Mert az esztétikai állásfoglalás nem az exisztenciára, de az esszenciára irányulván, hiányzik benne a hit, azaz a lét megragadás élmény alapján.* Ezt most közelebbről kell megvilágítanunk.

A művészeti alkotás *irreális*, mert értéke független attól, hogy az általa ábrázolt vagy jelképezett tárgy valóság-e vagy sem. A regény esztétikai értéke nem attól függ, vajjon „igaz” történetet mond-e el, a szoboré [sem attól], vajjon élő emberről mintázták-e? Ez irrerealitás *nélkülözhetetlen kelléke* a műalkotásnak; nélküle az alkotás csak modell, illetőleg fotográfia. Mindez csak úgy lehetséges, ha az esztétikai magatartás és ítélet nem létmeghatározó jellegű. Mivel pedig a vallásos hit épp az Abszolútum *létére* vonatkozik, a művészet *nem vezethet el* a vallási hithez, csak, miután az *megvan*, segít *megértetni* az Abszolútum esszenciáját, *de nem exisztenciáját.* Ezért a művészet csak *segédeszköze* lehet a kultusznak, *de nem alapja:* mert a dekoratív elem a már *hívót* Isten közelébe hozza, *de nem alapozhatja meg* a vallási hitet.

105. i) Ha helyes úton járunk, immár arra a kérdésre is meg kell felelnünk, hogy a művészet *mit ragad meg* az Abszolútumban, *s azt mely eszközökkel teszi?*

Minden műalkotásban, ha a műalkotás érzékelhető



(anyagi) megjelenésű is (pl. képzőművészet), meg kell különböztetnünk a fenomenális *tartalmat*, melyet érzékeinkkel fogunk fel [s] annak egységes *jelentését*, azaz szellemi egységét, amelyet már nem érzékeink útján ragadok meg. Amit a festményen, szobron stb. *látok*, *tapintok*, az csak bizonyos módon átalakított test (festék, vászon, kő, agyag stb.), de ez *még* nem a *teljes* műalkotás. Ami ez anyagghalmazt *műalkotássá* teszi, az a művész *gondolata*, mely benne *megnyilvánul*, azaz a műalkotás egységes *jelentése* (aristotelesi forma), melyet *kitalálok*, tehát *gondolatilag* ragadok meg, s nem látok, hallok stb. Ez utóbbiban van a műalkotás lényege, — az anyag csak nyilvánulási *eszköz*.

Az Abszolútum nem lehet tér és időbeli mozzanat s így nem lehet érzékelhető tartalom. *A műalkotásban tehát nem az érzékelhető tartalom, hanem csak a forma utalhat az Abszolútumra. De hogyan?* Hogy ezt megértsük, közelebbről szemügyre kell vennünk a forma (gondolat, jelentés) viszonyát az anyaghoz a műalkotásban.

Minden változó valóságban van forma és matéria, a műalkotásban is. E kettő *viszonya* azonban lényegesen más az általunk létrehozott valóságban, az alkotásban, mint a műalkotásban. A fő különbség az, hogy míg a „természeti”, azaz a *magától keletkezett* tárgyban a forma, mint *öntevékeny* mozzanat bontakoztatja ki a materiából önmagát, addig a műalkotásnál az *alkotó szellem*, az embernél az alkotó tevékenység az, amely létrehozza a szintézist. Ez történik, ha az asztalos a fából asztalt, a művész *az agyagból szobrot* alkot stb. Itt a forma nem öntevékeny mozzanat, de maga is *produktuma* egy más dolognak: az alkotó lelki öntevékenysége. Ebből azután nem kisebb dolog következik, mint az, hogy a műalkotás nem érzékelhető jelentésének *forrása* az alkotó emberi elme, minden más valóságnál a világteremtő Abszolútum. E két jelentésadó tevékenység között pedig a lényeges különbség épp az, hogy míg az ember már meglevő anyagot (szó, test) *kombinál* a műalkotásnál, tehát *csak a formát* hozza létre, addig az Abszolútum alkotása *teremtés* (l. fennebb 37. §.),



mely az anyagot is létrehozza. Ezért csak nagyon távolról nyújt analógiát a műalkotás szelleme az Abszolútumról, mint szellemről: *csak igen gyarló analógiákban megtörve látjuk meg az Abszolútumot a művészetben*. De mégis meg-látjuk: s ezt a módot kell most közelebbről megvilágí-tanunk.

106. k) Az Abszolútum a művészetben abban nyilvánul meg, hogy az esztétikai érték is *önérték*, azaz *abszolút érték*, s mint ilyen, az Abszolútumnak *egy aspektusa*. Nemcsak az igazságban s a jóságban, de a szépségben is *megsejtjük* Istent. A három alapérték ugyanis végső dolgok, mint maga az Abszolútum, s ennyiben [azok] az Abszolútumhoz vezetnek. Ez utóbbi formája lehet a *sejtelem*, [de] nem a tudás. Ez utóbbi nem, mert az Abszolútum lényegileg ismeretlen előttünk, s *mert épp* Abszolútum, egyes, általunk megragadható határozmányait csak *analóg* értelemben vehetjük. *Ez analóg megismerés lélektani formája épp az, amit sejtelemnek nevezünk*. Ez élmény ugyanis sajátos egységét mutatja az ismerésnek s a nem-ismerésnek, ami abban áll, hogy a megismerés itt magát 1. *tökéletlennek* tudja, 2. *önmagán túlmutat* az ismeretlen felé, amely őt kiegészíthetné. A sejtelemben *mindkét* komponensnek meg kell lennie; az előző önmagában még nem ad sejtelmet, csak tökéletlen tudást, aminőt pl. átélünk, ha egy matematikai problémát nem tudunk megoldani. De élményünk itt is sejtelemmé válik, ha *valószínűnek* tartunk egy bizonyos irányú vagy módszerű megoldást, melyet azonban nem tudunk még realizálni. Mindazonáltal *ez* a merőben *logikai sejtelem* más természetű, mint az *esztétikai sejtelem* s ennek a specifikumát kell most vizsgálnunk.

107. l) Az *esztétikai sejtelem* sajátossága az, hogy nem logikai belátáson alapszik — mint pl. a matematikai problémák vizsgálata közben felmerülő sejtelem a helyes megoldásra nézve, — hanem *az esztétikai tárgy lényege önértékének közvetlen megragadásakor merül fel*. *Miért* merül fel avval kapcsolatban sejtelem, midőn pl. a milói Vénusz szépségében a női szépség maradandó lényegének egy értékbeli aspektusát ragadom meg? Nyilván azért,

mert annak a tudatát éljük át, hogy a milói Vénusz szépsége *nem merít ki minden női szépséget s a potiori nem merít ki minden szépséget*. És pedig azért nem, mert az esztétikai értéket oly kvalitatíve gazdagnak *tudjuk*, melyet egy műalkotás semmi körülmények közt nem adhat vissza. Viszont e kvalitatív gazdagság tudatát abból merítjük, hogy a szépség éppúgy, mint a jóság és az igazság, *végső*, tehát abszolút értékek lévén, az Abszolútum aspektusai s így az *Abszolútum végtelenségét* (l. [36. §.]) *csillogtatják meg előttünk*. Végelemzésben tehát az esztétikum minden alapvető határozománya csak abból érthető meg, hogy a *művészetben az Abszolútumot, Istent* közelítjük meg az *esszenciák* önértékének felismerése által. Ebben áll az Abszolútum szerepe az alkotásban.

## VII. Az Abszolútum a természetben.

### a) A természet fogalma.

108. A valóságot, amennyiben az *térben* adatik, természetnek nevezzük. Ami térben van, arról *érzékszerveink* (látás, hallás stb.) által értesülünk s így azt is mondhatjuk, hogy természetben az *érzékelhető valóságot értjük*. A térben érzékszerveink által *kétféle* tárgyat ismerünk meg, ú. m. 1. *testeket*, aminők az égitestek, az ásványok, növények, állatok stb. és 2. *folymatokat*, aminő a hang, fény, hő, szín, villamosság, mágnesség stb.

E kettő között a következő *viszony* áll fenn. Minden természeti folymat *testek közt* játszódik le. A rezgés, mozgás mindig *valaminek* a rezgése és mozgása. Ezért a fény feltesz *fényforrást*, a hő testet, *amely* felmelegszik vagy kihűl, a villamosság testet, *amely* villamossá válik stb. Ennyiben úgy jellemezhetjük viszonyukat, hogy a természeti testek *szubsztanciák*, a természeti folymatok pedig ezek *akcidendiciái*, módosulásai, melyek által a testek *viszonyba lépnek* egymással: egyszóval *korlátozzák* s így *módosítják* [egymást]. Minden természeti folymat tehát in ultima analysi nem egyéb, mint testek kölcsönhatása, épp-



úgy, mint a test *változó kvalitása* (hőfok, halmazállapot, szín stb.) szintén voltaképen kölcsönhatási folyamat (l. fentebb). Ezzel szemben a test *változatlan* kvalitásai, azaz *attribútumai* (l. fentebb) magában a testben gyökeresnek, annak lényegéből folynak s így nem is változhatnak. Ilyenek pl. az ólomnál abban a sajátos és állandó *reagálási* módban nyilvánulnak meg, ahogy az ólom hőre, fényre stb. *sajátos módon reagál* szemben pl. az arannyal.

109. Az egyes *testek* tehát — fenomenológiaiag tekintve — a természet *önálló alkatrészei*. A testet úgy definiálhatjuk, hogy az *térben állandó hatást kifejtő valóság*. Boncoljuk reduktíve e meghatározást.

A térbeliség — kiterjedés — szemléleti tartalom lévén, ősadottság s így nem definiálható, hanem csak legjellemzőbb határozománya emelhető ki, mely *leginkább* elkülöníti minden más dologtól. A térbeliségnél ez az a mozzanat, hogy ami térben van, annak *részei egymáson kívül* vannak, azaz: van oly szempont, *amelyből a részek kizárják egymást*, mert *kiszorítják* egymást. Ellenben a kiterjedés, azaz a térbeliség nem is egyéb, mint az *egymást kizorítási reláció fennállása a részek között*. A test oszthatatlansága azt jelenti, hogy e kiszorítás a test legkisebb részein túl is fennáll a részek közt. A hatáskifejtést, mint a valóság egyetemes kritériumát fennebb ([7, 94. §.) jellemeztük. A térbeliséggel összefoglalva ez azt jelenti, hogy a test állandó hatást fejt ki, de e hatás\* *több helyről indul ki* abban az esetben, ha a test részeire oszlik. *Mivel azonban az öntevékenység lényege, hogy egy pontból indul ki, nyilvánvaló, hogy a kiterjedt valóság: a test nem végső egység, mert a végtelenség[ig] osztható lévén, nem valódi, oszthatatlan kiindulópontja a belőle kiinduló hatásoknak.*

110. Röviden: a *kiterjedt valóság, a test mibenléte ellenkezik a szubsztancia mibenlétével: az egy, oszthatatlan pontból kiinduló öntevékenység fogalmával*. Itt tehát a megoldás kétféle lehet, ú. m. 1. vagy feláldozom a test szubsztancialitását, vagy 2. feláldozom a szubsztancia eddig megállapított fogalmát, hogy t. i. az öntevékenységment-

rum. *E két út közül csak az első járható!* Mert a szubsztanciát mint öntevékenységcentrumot minden empiria nélkülözhetetlenül felteszi, hisz e nélkül (mint láttuk)\* a valóságnak, azaz a *ténynek megállapítása* lehetetlen volna. Tehát fel kell áldoznunk a térbeli valóság szubsztanciálitását. Ez azt teszi, hogy miután az anyag természete *el-lentétben* áll a szubsztancia természetével, az anyag *mint ilyen*, azaz mint *térbeli* valóság, nem lehet szubsztancia, hanem *csak egy vagy több szubsztancia megjelenése*: phaenomenon bene fundatum, mely mint ilyen nem bír önálló léttel, hanem csak a megismerő tudatában kiváltódó látszat, azaz *jelenség*.

*Ezt* az utat követi a modern természettudomány is, midőn *az anyag klasszikus fogalmát fokozatosan feloldja*. Tette ezt elsősorban azzal, hogy az érzékelhető kvalitásokat szubjektíveknek mutatta ki: a színről, hangról, hőről kiderítette, hogy ezek *mint ilyenek*, nem léteznek objektíve, hanem csak a megismerő tudatban váltódnak ki, mert e kvalitások önmagukban véve *mozgások*: a hő molekuláris mozgás, a szín, a fény éterrezgések, a hang levegőrezgés.\* Másrészt az anyagot *atomokra* volt kénytelen bontani a tudomány, az atomokat viszont *elektronok, protonok és neutronok* rendszerére.\* Ezeket felfoghatjuk úgy, hogy nem kiterjedt testek, hanem *erőcentrumok*,\* s ezzel *befejeződött az anyag fogalmának feloldása az erő fogalmába*.

Am az erő, mint mérhető mozzanat, [és az] energia is *térbeli* dolgok. Ezért ez energetizmus még nem vezet a természeti valóság *metafizikai*, azaz transzcendens lényegéhez, a fizikai fogalomalkotás nem vezet át a metafizikumba. Ezt a lépést csak ama fenti meggondolás teszi meg, amely szerint *a szubsztancia henocentrikus, az anyag policentrikus valóság*. Még egy lépéssel tovább visz az anyag fenomenális jellemzésébe, ha az *élő* és az *élettelen anyag különbségét* vesszük szemügyre.

111. Ha minden szubsztancia *öntevékeny*, akkor a szó *legáltalánosabb* értelmében minden szubsztancia *élő* valóság, mert élőlénynek épp az öntevékeny lényt nevezzük. Am szűkebb értelemben csak az oly valóságot (szubsztan-



ciát) nevezzük élőnek, amelynek *öntevékenysége* *önszervezésben nyilvánul meg. Élni annyi, mint önszervező tevékenységet kifejezni.* Ez „önszervezés” fogalmában *három* mozzanat rejlik, ú. m. 1. hogy az önszervező lény szervezése *belülről kifelé* történik, nem külső tevékenység hozza azt létre, 2. miután a „szervezés”-hez *egynél több* tartalom szükségeltetik, *amely* szerveztetik, az élet megnyílvánulásához a szervezet *tartalmi sokfélesége*, azaz *többféle* anyag kívántatik. „Alles Lebendige ist ein vieles”, mondotta Goethe. 3. A „szervezés”-ben *célgondolat* is rejlik: csak *valami célból* lehet szervezni. Az élő lény *belső teleológiával bír!* Ez alapvető mozzanattól: a *sokféle anyagnak belülről való célszerű szervezése*, azaz *öntevékenység* által való célszerű elrendezése az a gyökér, amelyből az élet minden jellemző sajátása igazolható. Lássuk e célból az *élet azon kritériumait*, melyeket Driesch fejt ki „Philosophie des Organischen” c. művében.

Az élőlényt általában *két* jellemvonás választja el legélesebben az élettelen testtől. Az egyik a szó legáltalánosabb értelmében vett *regeneráció* (ahova a szervek kopásának pótlása is tartozik), továbbá a *szaporodás*, (melynek lényeges kelléke az átöröklés). Egy merő gép, azaz csak fizikai és kémiai folyamatokon alapuló anyagi mechanizmus e két funkcióra — a tapasztalás tanúsága szerint — *képtelen*. Hogy pedig *szükségképen* képtelen erre, az épp abból következik, hogy ezeket a funkciókat *csak térben oszthatatlan és teleológikus öntevékenység hajtja végre.* A *regeneráció* ugyanis csak úgy lehetséges, 1. ha van egy céltudatos faktor, mely *annyi* pótló anyagot *választ ki*, amennyi épp szükséges a szerv regenerálására, pl. a bélfal elhalt sejtjeinek pótlására, hüllőknél egy elvesztett végtag újraalkotására, és amely 2. ezt a kiválasztott pótló anyagot *a kellő helyre és kellő formában elhelyezi:* ez is csak *célszerű tevékenység* alapján lehetséges. A *szaporodás* is csak úgy lehetséges, ha van oly reguláló faktor, mely 1. az utód szervezetére hasznos anyagot pl. az anya testében épp a szükséges mennyiségben és minőségben *kiválasztja* s amely 2. e kiválasztott pótlóanyagot

a kellő helyen és kellő formában kialakítja. Ez is csak teleologikus tevékenység eredménye" lehet és sohasem merő mechanikai automatizmusé. A gép ezért nem is regenerálhat, hanem visszavonhatatlanul elkopik, szerveit nem tudja pótolni s nem is szaporodik.

Mi az a teleologikus tényező, amelynek tevékenysége jellemzi épp az élő szervezetet? *Driesch ezt entelecheiának* nevezi s mibenlétét következőképpen határozza meg.<sup>121</sup> Az entelecheia egyrészt a szerves test *eredetének* alapja, másrészt a test *ténykedéseinek* fundamentuma. Az entelecheia mindig *tipikus sokféleségben* nyilvánul meg: tér és időben vagy csak időben kifejtett *extenzív* sokféleségben. Ez az entelecheia nem lehet ismét *extenzív*, oly sokféleség, amint a gép mutat. Az, *amiből* a szervezet egysége ered, maga már nem lehet extenzív dolog, bár a szervezet egyes *részei* ilyenek s mint ilyenek (fizikai s kémiai fogalmakkal) írhatók le. Ezért az entelecheiák (vagy psychoidok) már *intenzív sokféleségek*. Teljesítményük teleologikus jellegű. Az entelecheiát *nem mondhatjuk pszichikai természetűnek sem*, mert pszichikumot csak mint Ént ismerünk. Az entelecheia kétségtelenül *felhasználja tapasztalatait*, hiszen ennek felhasználásával alakítja az organizmus életét; ennyiben neki *másodlagos tudást és akarást* kell tulajdonítanunk (140. l), persze csak analógiás értelemben. Am ezen kívül fel kell benne tennünk primer, nem tapasztalt tartalmakra irányuló akaratot s az ennek elérésére szükséges eszközökre vonatkozó bizonyos tudást. De mi ilyennek a *megértésére* teljesen képtelenek vagyunk (142. l.). *Itt rejlik a vitalizmus legnagyobb nehézsége*. Mindazonáltal ily primer tudást és akarást fel *kell* tennünk a tények nyomása alatt, aminők a morfológiai restitúciók.

A testek vagy *egyszerűek*, vagy *összetettek*, s formájuk vagy *esetleges*, vagy *lényegi*. Egységes s esetleges alakú testeket amorfoknak nevezzük. Összetett esetleges testek a geológiában nagyfontosságúak: ilyenek a szigetek s a hegyek. *Egységes és lényegformájú testek a kristályok. Összetett s lényegformájú testek csak az organizmusok s a mesterséges alkotások.*



Kristályok és organizmusok közt az a különbség, hogy csak az előbbiek állanak *egyféle* anyagból. Továbbá: az organizmus mindig *petéből* keletkezik, a kristályok nem születnek s csak a *növekedés* kritériumát mutatják. A kristály is regenerál, de ez lényegileg egy *addíciós* művelet (147. l.). A szervezet és kristály is *kívülről* jött anyag segítségével növekszik, de az előbbi az anyagokat nem használja fel *közvetlenül*, mint az utóbbi, hanem azokat *átalakítja*. Az entelecheia feladata „der Aufbau des Organismus als eines kombinierten Körpers typischen Stiles. *Entelechie bedeutet die Fähigkeit eine „forma essentialis“ zu bilden*“ (149. l.). Itt az időtlen időbelivé válik, mint Platon ideái.

Több entelecheiát kell ugyanazon organizmusban fennnünk, van entelecheia morphogenetica, későbbben az entelecheia psychoidea. Ez entelecheiáknak van *rendjük* és *rangjuk*, de mindezek egy ősi entelecheiától erednek (150. l.). *A szervezet harmóniája az entelecheiák összműködéséből ered.*

*Az entelecheia, mint intenzív sokféleség, elemi természeti tényező.*

#### b) Az entelecheia.

112. Driesch entelecheia-fogalma valóban nélkülözhetetlen az élet jelenségeinek magyarázatában. De tovább kell mennünk: *ez az aristotelesi fogalom nélkülözhetetlen általában a természeti jelenségek magyarázatában.* Lássuk ezt közelebbről.

Az entelecheia teleologikusan szabályozó elvet jelent. Ha tehát ennek nélkülözhetetlen szerepét *minden természeti történésre* nézve ki akarjuk mutatni, akkor be kell bizonyítanunk, hogy 1. ily teleologikus önszabályozás nélkül még a „legmechanikusabb“ történés sem magyarázható meg és 2. hogy a magyarázatot éppen csak az entelecheia szerepe adhatja meg.

113. Hogy az *első* pontot igazoljuk, egy látszólag igen egyszerű, merőben mechanikai történésen fogjuk kimutatni, hogy az csak entelecheiával magyarázható. Vegyünk egy

ingát, melyet megindítunk. Bizonyos idő múlva az a súrlódás következtében megáll függőleges helyzetében. Mármost nem nehéz belátni, hogy ha az inga ily körülmények között nem állana meg, ez a mostani világrend lehetetlen volna. Mert ez esetben a tehetetlenség törvényének ama következménye, hogy *csak* az ellenállás állítja meg a mozgást, már nem volna érvényben, vagyis nem volna érvényben maga a tehetetlenségi törvény sem, mely viszont az égitestek mozgását ebben a formában lehetővé teszi. Mármost: az a körülmény, hogy csak az inga megállása teszi lehetővé *ezt* a világrendet, kétféleképpen magyarázható. Vagy úgy, hogy az inga azon *célből* áll meg a súrlódás következtében, hogy ez a világrend létrejöhessen (teleologikus magyarázat), vagy azért *jött létre* ez a világrend, mert az inga *megáll* a súrlódás következtében (mechanisztikus magyarázat). Wundt szerint e kétféle magyarázat *ugyanazt* fejezi ki, csak hogy az előbbi az okozatból indul ki, az utóbbi az okból.

De ez tévedés. Mert az egész világrend kétségtelenül nemcsak a jelenségeknek koordinációját mutatja, hanem a *jövőre* is be van célszerűen állítva. Ezt legjobban az életjelenségek mutatják, ahol szembeszökő, hogy a nőstény újszülött szervezete már magzat befogadására van preformálva stb. Valójában nem Wundtnak, de Leibniznek van igaza, ki szerint, bár igaz, hogy a természetben megelőző *okok* alapján történik minden, viszont az okrendszer berendezése csak teleológia alapján lehetséges. Ez *előrelátó* célszerűség nélkül valójában az inga mozgásának sajátosságai\* nem érthetők meg *teljes jelentésükben*. Ez előrelátás a teleológiában *ön szabályozásnak* is mondható, mert lényegében abban áll, hogy az inga mozgása *ön magát* úgy határozza meg, hogy az súrlódás következtében megálljon.

És ebből kiderül, hogy minden valóságtörténetnél *fel kell tennünk a mechanikai tényezők mellett azt az ön szabályozó elvet, melyet épp entelecheiának nevezünk.*

114. Hogy ezt belássuk, előbb az *anyag szerkezetéről* kell a legújabb kutatások alapján szólnunk.<sup>122</sup> Ma fel



kell vennünk, hogy az eddig ismert 93 elem atomjai nem egyebek, mint különböző kombinációi két ősi *alkatrésznek*: a *protonnak* s az *elektronnak*. A proton a hidrogén\*-elem *pozitív* elektromos töltéssel bíró atommagva: tömege 1.6 kvadrilliod gramm; az elektron még ennél is 1850-szer\* könnyebb, de elektromos töltése akkora, mint a protoné, csak hogy negatív. E két őstömeg úgy viszonylik nagyságban egymáshoz, mint az elefánt s a tyúk. Ezekből van összetéve minden ismert test. Pl. a hidrogén-atom\* egy proton és egy elektronból áll: az utóbbi az előbbi körül, mint bolygó a Nap körül, kering.

A legutóbbi években azonban jelek merültek fel arra nézve, hogy a protonon és elektronon *kívül* még más részecskék is számbaveendők.\* Bizonyos radioaktív vizsgálatok a *neutron* felfedezésére vezettek, amelynek *nincs* elektromos töltése. Egy proton és elektron egyesülésekor jöhet létre a neutron, mely úgy viselkedik, mint nem-összetett, hanem egyszerű rész. Egy más, új elemi rész a pozitív elektron, vagy pozitron, melyet *Anderson* 1932-ben fedezett fel a kozmikus sugárzás tanulmányozása révén. Ezt a sugárzást *Hess* fedezte fel, a világürből jön, és korpuszkuláris részeken kívül valószínűleg olyan sugarakat is tartalmaz, mint a Röntgen-sugarak, illetőleg a  $\gamma$ -sugarak, melyek azoknál is áthatóbbak. A Föld felületén minden élő és élettelen tárgyon áthalad és ionizálja az atomokat, azaz elektronjaikat elszakítja és nagy sebességet kölcsönöz nekik. A részek pályáit túltelített vízgőzzel telt térben egy ködsáv mutatja (*Wilson* módszere).

Szemponunktól mindez érveket szolgáltat arra, hogy az *entelecheia* fogalmat minden testre ki kell terjesztenünk. Az *entelecheia* ugyanis az a *totalitás*, mely megvalósulni törekszik a valóságban. Állítjuk már most azt, hogy az anyag szerkezetére vonatkozó elméletek valamennyien, akár a régi atomizmust, akár az ismertetett legújabb teóriákat tekintjük, preszupponálnak az atomokon, protonokon, elektronokon és neutronokon felül oly ideális totalitást, amelynek megvalósítására mindezen mozzanatok eszközként használatnak fel. x



Merő, nem teleologikus mechanizmus ugyanis sohasem hozhatta volna létre e mozzanatok koordinációját. Az atom ugyanis teleologikus rendszer, melyben a proton, elektron és neutron viszonya olyan, hogy éppen úgy, mint az organikus jelenségek (l. 113. §-t), a *jövőre* is be vannak állítva. Mert éppúgy, amint a szem úgy fejlődik embrionális állapotban, hogy az *majd láthasson*, s a leány méhe úgy fejlődik már anyja testében, hogy majdan maga is *anyává válhasson*, éppen így az *atomban rejlő rendszer* (proton, elektron, neutron) is *csak mint egy nem-érzéki totalitás* (entelecheia) *megnyilvánulása érthető*. Ezt eddig legtalálóbban O. Spann fejtette ki. Lássuk idevágó tanítását.<sup>128</sup>

115.\* Mind a dinamikus, mind az arisztotelikus s a kontinuitáselmélet megegyeznek abban, hogy az anyagot olyasvalamiből magyarázzák, ami *megelőzi az anyagot* s ami maga *nem anyag*. A dinamizmus ezt a megelőző dolgot *öserőkben* (vonzás és taszítás) látja, Aristoteles a formában (entelecheiában), mely csak *eszközül* használja fel az anyagot (materia prima) a megnyilvánulásra: e forma nem anyagi dolog. A kontinuitáselmélet<sup>124</sup> szerint pedig az anyagelőtti tartalom a „tulajdonságokkal bíró tér”, maga az egész természet. Ez utóbbi elmélet annyira a jelenségek körében marad, hogy fel sem veti az anyag szerkezetének problémáját. Szerinte a „*kvalitás*” az *ősi mozzanat*, ami még nem anyagi dolog. Leibniz elmélete (a monadológia) is az anyagot anyag-előtti aristotelesi formákból eredtetí. Az anyag nem is magyarázható másképen, minthogy azt mint valami *nem-elsődlegeset* tekintsük, mely valami nem-anyaginak megjelenése. A mechanisztikus materializmus tehát teljesen tévutakon jár. Az anyag — Leibniz már megjegyezte — annál inkább valami anyag-talanban oldódik fel, mentül inkább elemezzük azt. A tapasztalás az anyag[ot illetőleg] csak *tulajdonságokról* értesít (szín, keménység stb.); mindezek *erőnyilvánulatok* s nem ú. n. anyagok. Az *anyag csak valami anyagtalannak a megnyilvánulata*. Ez utóbbit csak oly értelemben foghatjuk fel „szellem”-nek, amint a vegetatív alaperők azok, [ez] semmiesetre sem tudatos (akarat- és képzettel bíró)



mozzanat. Ez anyagtalan valami épp valami[nő] *totalitás*: osztozik minden totalitás azon sajátosságában, hogy *tagokban nyilvánul, de önmaga sohasem jelenik meg*. „Das Ausgliedernde wird nicht selbst ausgegliedert, das Formende wird nicht selbst verformt” (358. l.). Ezért azt az „anyag-előtti”, mely épp az anyagban megjelenik, mint ilyet sohasem találjuk meg a valóságban. Milyen folyamat által válik az anyagtalan anyaggá? Válasz: *téresedés* (Verräumlichung) által. A természetben vannak ősmínőségek (Urqualitäten). A mechanisztikus természettudomány minden kvalitást *térbeli mozgásra* iparkodott visszavezetni. Evvel szemben a *modern fizika* erről lemondott s *két ősi megnyilvánulási formát vesz fel a természetben*: az *elektromágneses erőket* (fény, hő, mágnesség, sugárzás, Röntgen-, katód-, csősugárzás) és a *nehézséget*. Ezzel szemben [áll] a Jaumann—Lohr-féle kontinuitásos fizika, mely az összes kvalitásokat (fény, hő, elektromágneses jelenségek, affinitás stb.) meghagyja ilyeneknek, nem rombolja szét őket. Tudományosan úgy vizsgálja őket, hogy „Zustandsgröße”-ket vesz fel, pl. X Celsius hőfokot, X volt elektromos feszültséget stb. Minden kvalitás a tér bármely pontján fellelhető. E kvalitások még nem anyagi dolgok; ez utóbbiak épp úgy keletkeznek, hogy e minőségek *térbeliekké válnak*. Épp, mert a szellem nem térbeli, ezt a *téresedést nem tudjuk el sem képzelni*: haragot, vagy bánatot együttérezhetünk másokkal, de téresedést nem. Az ad ez utóbbiról némileg fogalmat, hogy a téresedésnél intenzitások gyöngülése van jelen, pl. a sebességi erő intenzitása a *távolság* négyzetével fogy. A mező (Feld) épp a téresedése az eredeti, nem térbeli valónak. A téresedés nemcsak kifelé való expanzió, hanem egyúttal visszatérés, önkorlátozás is: ezáltal jö létre a téralak. A „mező” érintkezik némileg az *erő* fogalmával. E tér-előtti ősváló *öntevékeny* mozzanat. Ennek működése valami határozott minőségű téresítést jelent: másnemű kvalifikált tér keletkezik a nélkül, hogy fény, hő, vagy sebesség, vagy elektromágneses ősmínőségek vál[ná]nak térbeliekké. Ezek azután egymást áthathatják (Verknotung). Nincs magábanvaló anyag, sem



magánvaló tér, hanem „jeder Raum hat unwiederholbare Beschaffenheiten” (364. l.). *Ebből érthetővé válik a természeti folyamatok irreverzibilitása is: sem az atomizmus, sem a mechanizmus erre nem képes.* A mozgás általában nem ősjelenség, de levezetett jelenség. Ezért a mechanika nem alapja a fizikának. *Az anyag tehát nem más, mint „Ver-räumlichung eines an sich raumlosen Qualitativen”* (364. l.) Ebből az is következik, hogy „jede Gestalt ist nicht nur sinnlich, sondern auch sinnbildlich”. „Sinnbild will hier nichts anderes heißen als: Ausdruck eines Anderen zu sein” (366. l.). Jaumann szerint minden minőség a tér bármely pontján potencialiter megvan s aktualizálódik, ha a természeti összefüggések azt lehetővé teszik. *Ebből következik, hogy a szépség\* hozzátartozik (mint szellemi tartalom) az anyag lényegéhez.*

116. Spann elmélete igen mélyenjáró, s részünkről azt csak a következőkkel tartjuk *kiegészítendőnek*. Az a végső mozzanat, amely mint anyagelőtti, tehát még nem-térbeli mozzanat az anyagban térbelivé válik, nem egyéb mint a *monasz* (l. fennebb\*). Mivel pedig ily végső, nem-térbeli öntevékenységcentrum nélkül a valóság semmiféle vonatkozásban nem magyarázható meg, a Jaumann—Lohr-féle anyagelmélet sem nélkülözheti azt. Annál kevésbbé, mert ez az elmélet is csak végső *teleologikus* faktorok alapján állhat fenn. A kozmosz ugyanis *rendezett egész*, ahol bármily kis eltolódás is lehetetlenné tenné a világ mai berendezését.<sup>125</sup> És ez a kozmosz is — mint az élő organizmus — a *jövő világfolyására* is „tekintettel van”, s így nem jöhetett másképpen létre, mint célkitűzés alapján. Ezért kívánja a „kontinuitáselmélet” is az entelecheiaelméletet alapjául.

117. Am itt nem állapodhatunk meg. Az entelecheia teleologikus tevékenysége minden fokon *végül öntudatlan törekvéseket hajt cél szolgálatába*. De, hogy ez létrejöheszen, szükség van oly faktorra, amely *végül öntudatosan tüzi ki az entelecheia céljait s ahhoz alkotja meg az entelecheiát*. E megfontolás *túlvezet* az entelecheiák világán s



oly lényhez vezet, mely 1. abszolút, 2. a világot teremti, 3. szellemi lény. Lássuk ezt egyenként.

Az a lény, mely célszerűen *rendezi* a világot, kell hogy azt [meghatározza], mert hiszen a világrend az azt alkotó elemek *lényegéből* folyik. V. ö. az oxigén viselkedését. A világrendező tehát a világot alkotó *lények* meghatározója is kell hogy legyen. A világrendező tehát az elemek *létét* és *lényegét* is meghatározza, tehát *feltétlenül* meghatározza, azaz teremti őket (l. fennebb).

Teremteni csak *abszolút* lény képes, mert hisz a teremtés nem egyéb, mint *a tőle függő relativum abszolút meghatározása*. A világrendező tehát azonos az Abszolútummal, miután láttuk (l. 32. §.), hogy csak egy Abszolútum létezhet.

Am *célszerűség* a rendező *céltudata* nélkül önellenmondó volna. A világrendező Abszolútum tehát — analógias értelemben — *gondolkodó (szellemi) lény* is.

Nyilvánvaló tehát, hogy az Abszolútum a természetben is működik mint örök teremtő s örök világrendező. Csakhogy az Abszolútumot *ilyennek* csak az Abszolútum létének fenti bizonyítása alapján mondhatjuk, nem pedig a hagyományos úton kiindulva, a világ rendjéből. Előbb az Abszolútum *létét* kell *biztosítani*, hogy világrendező *tevékenységét* a *relativumokhoz való viszonyában felismerhesük*. Ennyiben a „teleologikus istenbizonyíték” nem önálló istenbizonyíték, csak az alapistenbizonyítéknak (nincs relativum Abszolútum nélkül) járulékos mozzanata.

118. Am ha felismertük a természetben az Abszolútumot mint világrendezőt, *feltámad a teodicea minden néhez problémája.*”





## JEGYZETEK.

### I. A szerző jegyzetei a metafizikához.

<sup>1</sup> V. ö. *Pauler Akos*: A rendszer fogalma. Akadémiai Értesítő. [1923. évf. 182—184. l.]

<sup>2</sup> V. ö. *Pauler Akos*: Bevezetés a filozófiába. 3. kiad. Budapest 1933. [28. §.] és Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Budapest 1925. [188. §.]

<sup>3</sup> Amit mi igazságtartalomnak mondunk, azt *Meinong objektívum*nak mondja. Logikámban ezt még nem láttam világosan. V. ö. Logika. 27. §.

<sup>4</sup> V. ö. *Lotze*: Logik. [§. 34., §. 313. s. köv.]

<sup>5</sup> *S. Augustinus*: De diversis Quaestionibus LXXXIII. Quaest. 46. n. 1.

<sup>6</sup> A logizmaviszonyok tiszta logikai szempontból való megvilágítását l. Logika 63—68. §. [A logizma rendszertani helye. (A kézirati hagyatékából.) Athenaeum 1935. 1—19. l. és Tanulmányok az ideológia köréből. 1938. 1—19. l. A M. Filoz. Társ. Könyvtára, 7. köt.]

<sup>7</sup> *Aristoteles*: Metaphys. II (α min.). 1. 993 b. 30. [„Mindennek annyi része van a létezésben, amennyi része van az igazságban.” V. ö. Bevez. a filozófiába. 3. kiad. 75. l.]

<sup>7a</sup> *Augustinus*: [De immortalitate animae, c. 12. n. 19.].

<sup>8</sup> V. ö. Bevezetés a filozófiába. [117. §., 251. §.]

<sup>9</sup> Ez érveket, melyek elszórva találhatók *Aristoteles* műveiben, kitűnően csoportosítja *F. Ravaisson*: Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Paris 1837. I. 293. s. köv. l. Ismertetésünkben ez összehasonlítást követjük.

<sup>10</sup> *Proclus* in *Parmenidem Platonis*. Edit. Cousin. Tom. V. p. 136.

<sup>11</sup> *Aristoteles*: Metaphys. I (A). [6. és 9. fej.]

<sup>12</sup> *Aristoteles*: Metaphys. XIII (M). [E könyvben a szövegben említett gondolatot nem találtuk.]

<sup>13</sup> *Aristoteles*: Metaphys. VII (Z). 16. 1040 b. 33—34.

<sup>14</sup> *Aristoteles*: Metaphys. VII (Z). [16. fej.]

<sup>15</sup> *Platon*: *Parmenides*. 131 a.

<sup>16</sup> *Aristoteles*: Metaphys. I (A). [9. 991 b. 1.] *Ἐτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία*. [„Továbbá lehetetlennek látszik, hogy külön legyen egymástól a lényeg, még az, aminek az a lényege.” Halasy-Nagy J. ford.]

<sup>17</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* VII (Z). [6. fej. 1031 b. 28.—1032 a. 4.]

<sup>18</sup> *Bolzano*: *Wissenschaftslehre*. 1837. I. [32. §.] V. ö. *Logika* [14. §.]

<sup>19</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* VII (Z). [14. 1039 b. 3—4.] *τὰναντία γὰρ ἅμα ὑπάρχει αὐτῷ ἐν καὶ τῷδὲ τινὶ ὄντι*. [„ellentétes határozmányok lesznek meg ugyanis egyszerre egy és ugyanazon létező valóságon, ami egy bizonyos meghatározott egyed is, egy „ez itten.” Halasy-Nagy J. ford.]

<sup>20</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XII (Λ). [3. 1070 a. 27—29.] [„Látható tehát, hogy azért, mert valami keletkezik és elmúlik, egyáltalában nem szükséges ideáknak lenniök; az ember nemzi ugyanis az embert, egyed az egyedet.” Halasy-Nagy J. ford.]

<sup>21</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* I (Α). [9. fej. 991.]

<sup>22</sup> *Platon*: *Phaedon*. p. 100—103.

<sup>23</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XI (Κ). [1. fej. 1059 a.], III (Β). [2. fej. 996], *Ethica ad Eudem.* I. 8. [608 b.—609 a.]

<sup>24</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XIII (Μ). [3. fej. 1078 a. 31—1078 b. 6.]

<sup>25</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XI (Κ). 2. 1060 a. 26. [„Hogy is lehetne a világban rend, ha nem volna valami örök és önálló létező, ami megmarad!” Halasy-Nagy J. ford.]

<sup>26</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XII (Λ). 6. 1072 a. 15.

<sup>27</sup> V. ö. ennek elemzését *Ravaisson* i. m. I. 314. s. köv. 1.

<sup>28</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XIII (Μ). 6., 7., 13. fej.

<sup>29</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XIV (Ν)., *De Coelo.* I (Α). 10. fej.

<sup>30</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* I (Α).

<sup>31</sup> *Platon*: *Politeia* VII (Ζ). 11. p. 529 d. — V. ö. *Ravaisson* i. m. I. 320. és *Stenzel*: *Zahl [und Gestalt bei Platon und Aristoteles]*. 1924.]

<sup>32</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* XIV (Ν). — *Ravaisson*. I. 325.

<sup>33</sup> *Ravaisson*. I. 337.

<sup>34</sup> *Bolzano*: *Wissenschaftslehre*. 1837. [Bd. I. 32. §.] — V. ö. *Logika* [14. §.]

<sup>35</sup> *Natorp*: *Plato's Ideenlehre*. [1921. 2. kiad.]

<sup>36</sup> V. ö. *Leisegang*: *Platondeutung [der Gegenwart]*. Karlsruhe 1929.]\*

<sup>37</sup> *Aristoteles*: *Metaphys.* VI (Ε). [2. fej. 1026 a.] — V. ö. *Brentano*: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. [1862.]

<sup>38</sup> V. ö. *Przywara*: *Analogia entis*.

<sup>39</sup> V. ö. *Logika* [71. §.].

<sup>40</sup> Minderről merő logikai szempontból l. *Logika* [63—68. §.].

<sup>41</sup> E különbséget, melyet már *Aristoteles* jól ismer (v. ö. *Metaphys.* X (Ι). 3. 1054 b. 23. *διαφορὰ δὲ καὶ ἐτερότης ἄλλοι*.) újra felfedezi *J. E. Heyde*: *Unterschiedenheit*. *Kant-Studien* Bd. XXXVII. (1932) 95. l.



<sup>42</sup> V. ö. *Aristoteles: Metaphys. X (I). 3. 1054 b. 25—27.* πᾶν γὰρ ἢ ἕτερον ἢ τὸ αὐτὸ ὃ τι ἂν ᾖ ὃν· τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινὶ διάφορον, ὥστ' ἀνάγκη· τὸ αὐτὸ τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν. τοῦτο δὲ τὸ αὐτὸ γένος ἢ εἶδος.

[„Hiszen minden, ami létezik, vagy más, vagy azonos. Ami azonban különböző, az valaminek az alapján különböző valamitől; tehát kell lenni valami azonosnak, amire vonatkoztatva beszélhetünk különbözőségről. Ez az azonos pedig a nem vagy a faj.” Halasy-Nagy J. ford.]

<sup>43</sup> Logika [38. §.].

<sup>44</sup> *Aristoteles: Metaphys. X (I). 1. [1052 b. 18.]* μάλιστα δὲ τὸ μέτρον εἶναι πρῶτον ἐκάστου γένους...

<sup>45</sup> V. ö. Logika [14. §.].

<sup>46</sup> Lotze: Logik. Leipzig 1912. [1928.] 15 l., 505. s köv. l.

<sup>47</sup> Spann O.: Der Schöpfungsgang des Geistes. I. Teil. Jena 1928.

<sup>48</sup> U. o. 149. l.

<sup>49</sup> L. alább [29. §.].

<sup>50</sup> Bauch Br.: Die Idee. [Leipzig] 1926. 37. l. — Hasonló nyomokon jár Bartók György: Az „eszme” filozófiai vizsgálata. Budapest, 1930. (Értekezések a filoz. és társ. tudom. köréből. III. köt. 9. sz.)

<sup>51</sup> V. ö. bővebben Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit [1923.].

<sup>52</sup> Somogyi József: Az ideák problémája. Budapest, 1931. 27. s köv. l. [Athenaeum 1931. 169. s köv. l.]

<sup>53</sup> *Aristoteles: Metaphys. XI (K). 2. 1060 a. 26.* πῶς γὰρ ἔσται τὰς μὴ τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος;]

<sup>54</sup> *Aristoteles: Metaphys. XII (A). [2. 1069 b. 8.]* ἔσονται ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία.

<sup>55</sup> V. ö. fennebb 16. §.

<sup>55a</sup> V. ö. S. Thomas Aquinas: Summa contra Gentiles [I. I. c. 25.].

<sup>55b</sup> S. Augustinus: Confessiones.

<sup>56</sup> V. ö. G. Cantor [Ueber unendliche, lineare Punktmannichfaltigkeiten. Mathematische Annalen. 21. Bd. (1883) 545—591. l.].

<sup>57</sup> Brentano: Vom Dasein Gottes. [1929].

<sup>58</sup> *Aristoteles: Metaphys. XII (A). [7. fej.].*

<sup>58a</sup> [*Aristoteles: Metaphys. XII (A). 7. 1072 b. 3.].*

<sup>59</sup> Brentano: Vom Dasein Gottes. [1929].

<sup>60</sup> Przywara: Analogia entis.

<sup>61</sup> V. ö. Logika [11. §.].

<sup>62</sup> Ezt már Plotinos, ki Istent (τὸ ἔν) az ideákon túlinak mondja (Enneades), igen világosan felismerte, valamint az idea s az Abszolútum azonosításából fakadó tévedésekre jól mutatott rá F. A. Staudenmaier ma már méltatlanul elfeledett kitűnő műve, Die Lehre von der Idee. Giessen 1840. 23. s köv. l. (L. fennebb [30—33. §.]) Szerinte más Isten abszolút bölcsesége s a teremtmények relatív böl-

csesége, mely épp azonos az ideákkal. Az ideavilág maga is teremtmény s a teremtmények bölcsesége is teremtmény.

<sup>63</sup> S. Thomas Aquinas: Summa Theologica. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> qu. 23. a. 1. — V. ö. Noszlopi: A szeretet. [1932. Az Akadémia Filozófiai Könyvtára. 6. köt.]

<sup>64</sup> Ennek bővebb elemzését l. Nic. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis [1921].

<sup>65</sup> Aristoteles: Metaphys. I (A). 1. 981 b. 28. [„a bölcseséget mindenki az első okokra és az alapelvekre vonatkozóan tartja.” Halasy-Nagy J. ford.]

<sup>66</sup> S. Thomas Aquinas: Summa Theologica. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> qu. 2. a. 1.

<sup>67</sup> E gondolatot először F. Krueger formulázta meg. V. ö. R. Odebrecht: Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt der Psychologie Felix Kruegers. Berlin 1929. 20. s köv. 1.

<sup>68</sup> Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. [2. Aufl. Leipzig 1921. Philos. Bibliothek. F. Meiner.]

<sup>69</sup> Aristoteles: [De anima. III (F).; Ethica Nicom. VI (Z). 2. 1139 a. 18.].

<sup>70</sup> Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte [I. Bd. Wien 1874. 256. s köv. 1.] és Von der Klassifikation der psychischen Phaenomene [Leipzig 1911.].

<sup>71</sup> Schlick M.: Allgemeine Erkenntnislehre. 2. kiad. Berlin 1925. 14. 1. [1. kiad. 1918. 13. 1.]

<sup>72</sup> Aristoteles: Analyt. poster. I. 1. 71 a. 1. Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.

<sup>73</sup> V. ö. Bevezetés a filozófiába. 3. kiad. Budapest 1933. [47. §.] és Logika. Az igazság elméletének alapvonalai, Budapest, 1925. [86., 210. §§.].

<sup>74</sup> S. Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum. III. 4. — V. ö. E. Gilson: La philosophie de S. Bonaventure. Paris 1924. 380. 1. [és Gilson: Der heilige Bonaventura. Hellerau 1929. 541. 1.].

<sup>75</sup> Pauler Ákos: Psychologia és philosophia. Magyar Psychologiai Szemle. I. évf. 1928. 1—2. sz. 48. s köv. 1.

<sup>76</sup> Dwelshauvers: Traité de psychologie. Paris 1928. 124. 1.

<sup>77</sup> Ach N.: Über die Willenstätigkeit und das Denken. 1905 210. 1.

<sup>78</sup> V. ö. Logika [18—20. §.].

<sup>79</sup> V. ö. Logika [222. §.].

<sup>80</sup> Platon: Menon. p. 81 e.

<sup>81</sup> Platon: Menon. p. 81 d. αἵτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενούς οὖσης, καὶ μεμαθηκίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κολλῶσι ἐν μόνον ἀναμνησθέντα, ὁ δὲ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τὰλλα πάντ' αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐὰν τις ἀνδρεῖος ᾗ καὶ μὴ ἀποκαμνη ζητῶν.

[Cum enim tota natura cognata sit, et animus cuncta didicerit, nihil prohibet hominem unius cuiusdam reminiscens, quod disciplinam



vulgo vocant, reliqua omnia sine aliorum auxilio recuperare, si quis adeo constans sit ut quaerens non despondeat.]

<sup>82</sup> Platon: Menon. p. [85—]86.

<sup>83</sup> Platon: Menon. p. 100 b.

<sup>84</sup> S. Augustinus: De quantitate animae. Cap. 20. n. 34. — A következőkre nézve v. ö. J. Hessen: Augustins Metaphysik der Erkenntnis. [Berlin—Bonn] 1931. 64. s. köv. l.

<sup>85</sup> S. Augustinus: Retractationes, I. I. c. 8. n. 2.

<sup>86</sup> S. Augustinus: Retractationes, I. I. c. 4. n. 4., Soliloquia. I. II. c. 20. n. 35.

<sup>86a</sup> S. Augustinus: De Genesi, I. VIII. c. 25. n. 47.

<sup>87</sup> Hessen i. m. 93. l.

<sup>88</sup> S. Augustinus: De Trinitate I. VIII. c. 3. n. 4. — V. ö. Ch. Boyer: La preuve de Dieu Augustinienne. Archives de Philosophie. Vol. VII. cahier 2. 1930. 138. l.

<sup>89</sup> Descartes: Meditationes de prima philosophia. III.

<sup>90</sup> Descartes: Meditationes, V.

<sup>91</sup> Averroës: De Anima III. 1. t. c. 5. f. 165 a. Venetiis 1550. Averroës idevágó tanítását tüzetesen ismerteti s az Aristotelesével egybeveti F. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz 1867. 14. s. köv. l.

<sup>92</sup> Averroës: De anima. Ibid. 5. t. c. 36. f. 178 b.

<sup>93</sup> U. o. f. 165 a. — V. ö. Destructio destructionum, f. 349 b. Necessesse est, ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum.

<sup>94</sup> Averroës: Destructio destructionum, f. 349 b.

<sup>95</sup> Klages: Der Geist als Widersacher der Seele. [3 köt. Leipzig 1929—32.]

<sup>96</sup> V. ö. Logika [34. §.].

<sup>97</sup> Schultz Julius: Die drei Schichten des Wirklichen. Kant-Studien XXXVII. (1932.) 241. s. köv. l.

<sup>98</sup> Brouwer, L. E. J.: Intuitionistische Mengenlehre. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung. 28. Bd. (1919.) 203. l. — V. ö. O. Becker: Mathematische Existenz. 1927. 55. s. köv. l.

<sup>99</sup> V. ö. Logika [29. §.].

<sup>100</sup> V. ö. Logika [29. §.].

<sup>101</sup> Aristoteles: Metaphys. I (A). 4. 1055 b. 1. ἀνυπόθετος δὲ μηδὲν ἔστι μετὰ τὸ, τὸν δὲ ἐναντίον ἐνδέχεται.

<sup>102</sup> V. ö. D. Hilbert: Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. 1930. 275, 290. l. — A 306. lapon meg éppen azt mondja, hogy „Die Grundidee meiner Beweistheorie ist nichts anderes, als die Tätigkeit unseres Verstandes zu beschreiben, ein Protokoll über die Regeln aufzunehmen, nach denen unser Denken tatsächlich verfährt.“ Ha ez igaz volna, a matematika a pszichológiának volna egy fejezete!

<sup>103</sup> V. ö. fennebb.

<sup>104</sup> Pl. [A példa hiányzik.].

<sup>105</sup> Bencsik Béla: Paradoxonok a logikában és matematikában.

(Dolgozatok a M. Kir. Pázmány Péter-Tud. Egyet. philos. szemináriumából.) Budapest, 1932. 14. s. köv. l.

<sup>108</sup> D. Hilbert—W. Ackermann: Grundzüge der theoretischen Logik. 1928. 29. l. De már D. Hilbert: Grundlagen der Geometrie. 7. kiad. 1930. 34. s. köv. l.

<sup>107</sup> Ugyanazt állítja M. Geiger: Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie. 1924. 20. l.

<sup>108</sup> D. Hilbert—W. Ackermann: Grundzüge der theoretischen Logik. 33. l.

<sup>109</sup> V. ö. Aristoteles: De anima III. 10. 433 b. 15. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτικὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον τὸ ὁρεκτικόν.

[„a mozdulatlan pedig a gyakorlati jó, a mozgató és mozgott ellenben a gerjedő tehetség.” Förster Aurél ford.].

<sup>110</sup> Aristoteles: Metaphys. VII (Z). 8.; XIV (N). 3.; IV (Γ). 5. τὸ εἶδος οὐδεὶς ποιεῖ οὐδὲ γιννέται. — ἀνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὰ εἶδη. — τοῦ σφαίρα εἶναι οὐκ ἔστι γένεσις. [Itt a szerző fejből idézte Aristoteles gondolatait, idézetei azonban nem szöveghűek. A megadott helyeken Aristoteles a lényeg időtlenségéről és változatlanóságáról a következőket mondja: Metaphys. VII (Z). 8. fej. 1033 b. 5.

Φανερόν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ οὐδέποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφῇ, οὐ γίνεσθαι, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι. — 1033 b. 11. τὸ δὲ σφαίρα εἶναι ὅπως εἰ ἔστι γένεσις, ἐκ τινός τι ἔσται. — 1033 b. 16. Φανερόν δὲ ἔκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίνεσθαι. — 9. fej. 1034 b. 8. μὴ γίνεσθαι τὸ εἶδος. — Metaph. XIV (N). 3. fej. 1091 a. 12. ἀποτοιν δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀδιδῶν ὄντων, μάλλον δ' ἐν τι τῶν ἀδυνάτων. — Metaph. IV. (Γ). 5. fej. 1009 a. 37. καὶ ἄλλην πρὸς οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων, ἢ οὐτε κίνησις ὑπάρχει οὐτε φθορά οὐτε γένεσις τὸ παραπάνω.]

<sup>111</sup> Ezt eddig legvilágosabban M. Wittmann fejtette ki: Die Grundfragen der Ethik. [Kempten u. München] 1909.

<sup>112</sup> S. Augustinus: De libero arbitrio I. II. c. 10. n. 29.

<sup>113</sup> Rickert Heinrich: Vom System der Werte. Logos IV. (1913.) 295—327. l. és System der Philosophie. I. Teil [Tübingen] 1921.

<sup>114</sup> Hilbert ily módon dolgozta ki a matematikai rendszereket megalapozó axiomatikus módszert. V. ö. Grundlagen der Geometrie [4. kiad. 1922.].

<sup>115</sup> Átdolg. részletesen. V. ö. Noszlopi: A szeretet. [Budapest 1932.].

<sup>116</sup> V. ö. A. Kolnai: Sexualethik. [Paderborn] 1930. előszavában VII. l.

<sup>117</sup> Aristoteles: Categoriae. [c. 5.]

<sup>118</sup> J. Hessen: Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit. 1932. 286. l.

<sup>119</sup> V. ö. Bergson: Matière et Mémoire [1896., 20. kiad. 1925.].

<sup>120</sup> V. ö. W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung [Leipzig 1905., 6. bőv. kiad. 1919.].



<sup>121</sup> V. ö. *H. Driesch*: Philosophie des Organischen. Bd. II. [Leipzig] 1909. 137. s. köv. l.

<sup>122</sup> V. ö. *Thirring* egyetemi tanár összefoglalását: Neue Freie Presse 1933. ápr. 23.

<sup>123</sup> *O. Spann*: Der Schöpfungsgang des Geistes. I. Teil. Jena 1928. 355. s. köv. l.

<sup>124</sup> *E. Mach, G. Jaumann, E. Lohr*. — V. ö. *Lohr*: Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik. Leipzig 1926.

<sup>125</sup> Számos példát hoz erre fel *F. Brentano*: Vom Dasein Gottes c. művében. 1929. 226. s. köv. l.

## II. A kiadó jegyzetei.

### 1. Jegyzetek az előszóhoz.

<sup>1</sup> Lélektanilag rendkívül érdekes Pauler életrajza, melyet egy lapon „Munkaprogramm” címen még 1911-ben összeállított magának, egészen az 1941. évig terjedő időre, tehát harminc évre előre. Már 1911—12-ben tervbe veszi a metafizika „átdolgozását” (de ezt törli) és kezdi a logika „első konceptusával”. — Ezzel párhuzamosan „Fogalom és jelentés” címen egy akadémiai értekezést készül írni. 3 évet szán a logikára: az 1. évet a tétel-, a 2-at a szillogizmus, a 3-at a metódus-ra. Ezzel párhuzamosan 1913-ban „Széchenyi szociálpolitikájáról” ír, majd ez évre szán egy dolgozatot: „A teljesség fogalma a valóságban” címen, 1914-re pedig a „Szillogizmus és ismereti tárgy” c. akadémiaiának tervezett értekezését veszi tervbe. 1915-ben tehát — úgy tervezi — már megjelenik logikája „magyarul és németül”. Íme az első nagy terv! Bizony sok időbe került, míg a tervhez képest tízévi késedelemmel (1925) megjelent logikája magyarul és 1929-ben németül. Ne feledjük el, hogy nem kisebb dolog jött közbe, mint a világháború s az utána következő zavar, országunk szétszakítása s a belső, világnézeti harc, mely Paulert mélyen érintette. Mégis elkészült a nagy mű, oly elmélyedéssel, mintha a legoszebb békeévek környezték volna filozófusunkat. — 1916—1924-ig, tehát 9 év alatt még akarja írni *metafizikáját*. (E 9 év alatt, mellékvágányon, csak két dolgozatot vesz tervbe: „Aristoteles és Leibniz bölcselate” és „A szeretet története” címen.) E kilenc évvel a „nonum prematur in annum” még nem teljesedett be a szerző szerint úgy, hogy azonnal nyomdába adná metafizikáját. Nem! Most az az elhatározás merül fel benne, hogy *nyugdíjba* megy (1925-ben) s több évet pihen. Most készül „végleg kidolgozni” Aristoteles és Leibniz bölcséletét, melyet 1928-ban készül közrebocsátani. 1929 és 1930-ra vonatkozólag — jelentős intermezzo ez — megjelenik terve: „Bevezetés a filozófiába”. Ezt 1931-re készül közrebocsátani. Íme, ez a

jelentős műve csaknem tíz évvel *korábban* látott napvilágot (1920-ban az 1., 1933-ban már a 3. kiadás). Pauler eredeti elgondolása szerint a 9 év alatt elkészült volna metafizikája, majd *hétévi* érlelődés után újabb átdolgozása következett volna, s ezután újból, véglegesítés céljára, *még tíz év* (1932—1941) állott volna a metafizika rendelkezésére. 1941 az az év, amidőn „magyarul és németül” megjelent volna a metafizikája. Lélektani szempontból csodálatos emberi dokumentum ez a tervezet, igazi tudós elme nagy elhatározása látszik meg benne. 9 évi munka, 7 évi érlelődés, majd újból 10 évi munka a teljes befejezésre: *nem kevesebb, mint 26 év ez!* Meglátszik mindenképen az, hogy a metafizika mennyire középponti gondolat Pauler előtt élete elképzelésében; a metafizika a Nagy Program, életének a célja. Bizonyára szabad volt közölnünk ezt az intim feljegyzését, melyet csak önmagának szánt. S most csak örömrünknek adhatunk kifejezést a felett, hogy Pauler 1932 őszén mégis csak befejezte művét, még mielőtt halála előtti betegeskedése lenyűgözte volna.

<sup>2</sup> A metafizika kidolgozási évére még nem áll rendelkezésünkre minden fellelhető adat. Itt csak arra hivatkozunk, hogy egy utazás után (Budapest—Triest—Graz—Budapest) 1931-ben fog hozzá a metafizika „negyedik átdolgozásához”, mely azonban — csodálatos frissességről tanúskodó kezdet után — az 5. lapon megszakad. A most közölt utolsó átdolgozás éve minden jel szerint 1932, és pedig ez év őszén fejezhette be; ekkor jelezte egy ismerősének azt, hogy végre elkészült metafizikájával. 1933-ban már betegsége a szerzőt igen elfoglalta. Innen van, hogy az utolsó simítások hiányoznak művéen.

## 2. Jegyzetek a tartalomjegyzékhez.

Pauler maga készítette metafizikájához ezt a tartalomjegyzéket, amely (úgy mint Logiká-jában és Bevezetés-ében) paragrafusszámozással van ellátva és benne utalt is a kézirat megfelelő lapjaira. A szerző kéziratának paragrafusszámozása azonban nem egyezik meg pontosan a mi számozásunkkal, mert a szerző paragrafusszámozásának folytonosságát többször eltévesztette, ami eltolódásokat hozott létre. A szerző kézirati tartalomjegyzékének paragrafusszámozása sem egyezett meg mindig pontosan a szöveg paragrafusaiával. E kiigazításokat azonban szükségtelennek tartottuk külön megjelölni. Csupán e néhány paragrafushoz kívánunk némi megjegyzést fűzni.

44. A kézirati tartalomjegyzékben e paragrafus címe: „Az Abszolútum létmódja és mibenléte.” E paragrafuscímet a szerző később áthúzta, mi azonban mégis célszerűnek tartottuk megtartani, de a paragrafus tárgyának megfelelően csak így vettük fel: Az Abszolútum létmódja.

44a. E paragrafust a szerző nem jelölte meg külön paragrafusnak, de a kézirati tartalomjegyzék mint ilyent veszi fel.



44b. E paragrafus a szerző kézirati tartalomjegyzékébe nincs felvéve, mert mint kidolgozatlan vázlat későbbi beszúrás.

46a. E paragrafus a szerző kézirati tartalomjegyzékébe szintén nincs felvéve, V. ö. az 56. lap 10. sorához fűzött jegyzetet a kiadáshoz.

100. E paragrafus a szerző kéziratában nem szerepel külön szám alatt, de a kézirati tartalomjegyzék utal rá, s így külön szám alatt kellett felvennünk.

### 3. Jegyzetek a kiadáshoz.

A metafizika kiadott szövegében az a hely, ahová vonatkoznak ezek a jegyzetek, \*-gal van megjelölve.

5. lap 17. sor: A fizika legújabb fejlődésében is megtartották jelentőségüket a megmaradási elvek. Csak kevésbé dogmatikus az álláspont ezekkel szemben és némileg módosult a felfogás. Megvan a hajlandóság egy elv feladására, illetve módosítására, ha a tapasztalat azt úgy fogja kívánni. Főképp az energia és impulzus megmaradását tekintik alapvetőnek. Felmerült az a gondolat, hogy tekintettel egyes jelenségekre, az energia tétele nem érvényes (Bohr, Shankland), de nyomon követte a kísérleti cáfolat. Épp ily alapvető az elektromosság megmaradásának elve, mely szerint a pozitív és negatív elektromos töltések algebrai összege változatlan. A tömeg megmaradása is érvényben marad, ha az átalakulásnál fellépő energiák tömegeit is figyelembe vesszük, amint ezt Einstein tétele feltételezi, mely minden energiának meghatározott tömeget tulajdonít, és amit az atom-átalakulásra vonatkozó kísérletek fényesen igazoltak. Az atom mint összetett rész, nem állandó. Az elemi részek, mint a proton, neutron, elektron és pozitron, úgy látszik, az előbb említett megmaradási elvek érvényessége mellett átalakulhatnak. Az erre vonatkozó felfogások kiforrásban vannak. (Ortvay Rudolf 1. tag szíves közlése.)

16. lap 18. sor: E szó olvasása bizonytalan.

22. lap 32. sor: A kéziratban „nem [két szó törlése fogalmazás-változásra utal] ... csak”; az adott szöveg a helyes.

29. lap 8. sor: A kéziratban e táblázat 5. és 6. pontjában is „Entfaltung” szerepel, tehát kétszer, ami nyilvánvalóan elírás. Spann maga nem állította egybe táblázatba kategóriarendszerét, ez a táblázat Paulértől ered. De Spann 7. kategóriájául nyilvánvalóan a „Schicksal” veendő fel. — V. ö. Spann: Der Schöpfungsgang des Geistes. I. Teil 35–42. l.

42. lap 4. sor: A kéziratban levő „létéből” szót töröltük. A szerző itt kéziratát javítva a „részek létéből” szavak közül csak az elsőt törölte, a másodikat tévesen meghagyta.

52. lap 26. sor: Itt a szerző maga is figyelmeztette önmagát (c = confer jellel), hogy még ellenőrizhető volna a fogalmazás. (V. ö. az 5. laphoz fűzött megjegyzésünkkel.)

53. lap 2. sor: A kéziratban „az”. A mondat kissé laza fogalmazása különben nyilvánvaló; előmozdította az elsiestést, hogy a szerző egyik lapról a másikra tért. A magunk részéről áttílizálás helyett csak utalunk e körülményre.

53. lap 14. sor: A kéziratban nincs meg e szám. A kézirati tartalomjegyzék alapján kell felvennünk önálló paragrafusnak.

54. lap 31. sor: A 44b. §. kidolgozatlan, csupán vázlat s a szerző későbbi beszúrása; az egyetlen, melyet a toldásokból közlünk. A kézirati tartalomjegyzékből is hiányzik.

56. lap 10. sor: A szerző e paragrafust a tartalomjegyzékében elnézte s a következő (47.) paragrafus tartalmát jelezte itt.

57. lap 23. sor: A szerző e helyen nem vett fel külön §-t, pedig tartalomjegyzékében utal erre.

62. lap 18. sor: Bizonytalan olvasású szó.

65. lap 1. sor: A kéziratban elírás: „ítélet-gyarapító”.

74. lap 16. sor: Hevenyészett, át nem nézett fogalmazás, melyet ki kellett egészítenünk.

77. lap 12. sor: Bizonytalan olvasású szó.

77. lap 15. sor: Bizonytalan olvasású szó.

78. lap 19. sor: A szivárvány és esőfal példájához hozzáfűzhetnők, hogy a két jelenség közt nemcsak az az összefüggés áll fenn, hogy azok együttesen lépnek fel, hanem a szivárvány összes sajátosságai az esőcseppek optikai sajátosságaira és a Nap állására visszavezethetők, tehát mélyebb, egyszerű és általános törvényszerűségekre vezethetők vissza. (Ortvy R.)

80. lap 6. sortól (64. §.): Azt hisszük, ezt a paragrafust, melyben a természetfilozófia itt érintett egyik legmélyebb problémaköréről van szó, a szerző továbbépítette volna. Ezért utalunk az előszó azon megjegyzésére, hogy a bíráló vegye tekintetbe: utolsó *előtti* fogalmazásról van szó. A magunk részéről meghagytuk a *vázlatos* szöveget. (Ortvy Rudolf I. tag szíves közlése alapján.)

82. lap 6. sor: Bizonytalanul olvasható szó.

83. lap 25. sor: Alig olvasható szó.

86. lap 17. sor: A matematika megalapozására vonatkozó elméletnek az újabb vizsgálatok eredményeit is felölelő, megbízható tárgyalását adja *Heyting: Mathematische Grundlagenforschung: Intuitionismus, Beweistheorie*. Berlin, 1934. J. Springer. (Kerékjártó Béla I. tag szíves közlése.)

88. lap 26. sor: „hogy” szó törölve.

88. lap 27. sor: „hogy” szó törölve.

110. lap 23. sor: Elolvashatatlan szó: esetleg „szilárd”? Az egész mondat alig olvasható és merőben vázlatoszerű lapszéli betoldása a szerzőnek.

119. lap 13. és 14. sor: Bizonytalan olvasású szavak.

119. lap 17. sor: Olvashatatlan szó.



119. lap 25. sor: Alig olvasható szó.
121. lap 15. sor: Stílárís javítás „hanem” helyett.
121. lap 30. sor: Stílárís javítás „hanem” helyett.
122. lap 3. sor: Olvashatatlan szó.
122. lap 34. sor: Stílárís javítás „akkor” helyett.
123. lap 19. sor: A kéziratban „mely”, ami nyilvánvalóan elírás.
124. lap 22. sor: Itt említjük meg, hogy a szerző utalás-kíváncsalmainak olykor csak részben tehetünk eleget; maga a szerző olykor nem kifejezetten ír valamiről, amiről később azt hiszi, hogy külön paragrafusban kifejezetten írt róla.
129. lap 26. sor: A kéziratban „hatás kiindulópontja”. Az utóbbi szót, mely szükségtelen, töröltük.
130. lap 3. sor: V. ö. a 124. lap 22. sorához írt jegyzetünkkel.
130. lap 19–24. sor: Három mondatot, mely az eredeti szövegben vázlatos fogalmazású, szakszerűség szempontjából átjavítottunk.
132. lap 2. sor: Olvashatatlan szó. Ide csak értelme alapján helyeztük.
134. lap 29. sor: Bizonytalan olvasású szó.
135. lap 3., 5., 9. sorok: A kéziratban itt elírások voltak; tárgyi szempontból helyesbítettük őket.
135. lap 14. sortól a kikezdés végéig e fejezetet átstilizáltuk tárgyi szempontból (Ortvay R. szíves útmutatása szerint), ami azonban Pauler filozófiai álláspontját nem érinti.
136. lap 13. sor (115. §.): Azt hisszük, hogy e paragrafusban felvetett problémakörhöz a szerző még további megjegyzéseket fűzött volna (Ortvay R.).
138. lap 14. sor: Homályosan olvasható szó.
138. lap 20. sor: V. ö. a 124. lap 22. sorához írt jegyzettel.
139. lap végén: A kézirat itt véget ér. A szerző tervezett VIII. fejezete: „Az Abszolútum a történelemben” kidolgozatlan maradt.
142. lap 36. jegyzet: A kéziratban „Moderne Platondeutung” cím alatt idézi a szerző nyilvánvalóan emlékezetből Leisegang ismert művét. A téves címet helyesbítettük.

## NÉVMUTATÓ.

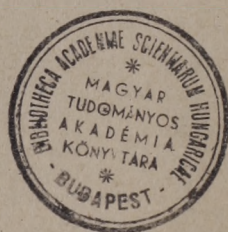
A számok a lapszámra utalnak, a zárójeles számok az illető laphoz tartozó jegyzetre.

- |  |   |
|--|---|
| <p>Ach (N.) 67.<br/>           Adler (A.) 83.<br/>           Anderson 135.<br/>           Aquinói Szent Tamás 38, 43, 50, (54), 56.<br/>           Aristoteles 5, 7, (14), 15—21, (23), (24), 28, 38, 40, 42, 47, 50, 56, 61, 62, 64, 67, 75, 77, 89, 99, 101, 106, 109, 118, 121, 123, 133, 136.<br/>           Augustinus (Szent Ágoston) 10, 13, 14, 31, 38, 44, 65, 70—72, 97, 103, 112, 124.<br/>           Averroës 74—77.<br/>           Bartók György (33).<br/>           Bauch (B.) 27, 33—36.<br/>           Becker (O.) (86).<br/>           Bencsik Béla 92.<br/>           Bergson 4, 47, 66, 96, (119).<br/>           Bolzano 17, 20.<br/>           Bonaventura (Szent) 65.<br/>           Boyer (Ch.) (71).<br/>           Böhm Károly 73.<br/>           Brentano 47, 50, 59, 61—62, 82, 109, (138).<br/>           Brouwer 86—89.<br/>           Cantor (G.) (45), 87.<br/>           Carnap 86.<br/>           Descartes 68, 70—73, 85—86, 97.<br/>           Dilthey (W.) (123).<br/>           Driesch 131—133.<br/>           Dwelshauvers 67.<br/>           Eibl (H.) 112.<br/>           Einstein 80—81.<br/>           Eleáták 28.<br/>           Euklides 80.<br/>           Fichte 73.<br/>           Freud 83—84.</p> | <p>Geiger (M.) (93).<br/>           Gilson (65).<br/>           Goethe 60, 113, 122, 123, 131.<br/>           Hartmann (Nicolai) (56), 100, 104, 110—111.<br/>           Hegel 12.<br/>           Heidegger 52.<br/>           Herakleitos 4, 28.<br/>           Herbart 51.<br/>           Hess 135.<br/>           Hessen (J.) 70, 118.<br/>           Heyde (J. E.) (23).<br/>           Hilbert (D.) 86, 90, 92—93, 104.<br/>           Hoffmann (P.) 43.<br/>           Jaumann (136), 137—138.<br/>           Jézus Krisztus 56.<br/>           Kant 21, 34—36, 64—65, 101—102, 118, 123, 124.<br/>           Klages 74—76.<br/>           Kolnai (112).<br/>           Krueger (F.) (58).<br/>           Leibniz 31, 48, 49, 73, 91, 114, 117, 122, 134, 136.<br/>           Leisegang (21).<br/>           Lohr (E.) (136), 137—138.<br/>           Lotze 10, 17, 27—28.<br/>           Luther 96.<br/>           Mach (E.) (136).<br/>           Malebranche 97.<br/>           Meinong (10).<br/>           Natorp 21.<br/>           Noszlopi László (54), (110).<br/>           Odebrecht (R.) (58).<br/>           Pascal 124.</p> |
|--|---|



- Pauler Akos (6), (7), (10), (13),  
 (15), (21), (22), (24), (26),  
 (53), (65), (66), (68), (76),  
 (87).  
 Peano (D.) 92.  
 Platon 7, 10, 12, 13, 15—21, 27,  
 28, 30, 34, 38, 54, 61, 63—  
 65, 68, 70—72, 123, 133.  
 Plotinos (53), 121, 125.  
 Proclus (15).  
 Przywara (21), 51.  
 Pythagoras 19, 21.  
 Ravaisson (F.) (15), (19).  
 Rickert 103.  
 Riemann 80.  
 Russel (B.) 86, 92.  
 Schelling 125.  
 Schlick (M.) 63, 86.  
 Schopenhauer 114, 115, 123—124.  
 Schultz (J.) 80—81, 82.  
 Sokrates 101.  
 Somogyi József 36—38.  
 Spann O. 27, 28—32, 41—42,  
 136—138.  
 Staudenmaier (53).  
 Stekel 84.  
 Stenzel (20).  
 Stumpf 82.  
 Thirring (134).  
 Wilson 135.  
 Wittgenstein 86.  
 Wittmann (M.) (100).  
 Wundt 66—67, 134.  
 Xenokrates 15.  
 Zermelo 92.

Stenzel 96, 147, 10 (sifw/mwv!)



Magyar Tudományos Akadémia  
Könyvtára 4152/185.1. sz.